مَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْرًا یُّفَقِّھْهُ فِی الدِّیْنِ

درسِ حُسامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی

مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ایچ ایم سعید کمپنی

مَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْرًا یُّفَقِّھْہُ فِی الدِّیْنِ

درسِ حسامی

شرح اردو

منتخب الحسامی

مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل پاکستان چوک کراچی

فہرست مضامین

وقت یہ عام مخصوص منہ البعض یعنی حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی مخصوص اس میں (عام میں) معنی کی تعلیل یا مفسر کی تفسیر سے۔

تشریح: یہاں سے مصنف یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظنیت آ جائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اسی دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آ جائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خاص ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فاقتلوا المشرکین یہ عام ہے جس میں تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ کی وجہ سے اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نصوص میں اصل تعلیل ہے لہذا اس کی علت نکالی گئی جو محاربت ہے جو کہ اس علت کی وجہ سے عورتیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہبین بھی خاص کر لیے گئے اور اس تخصیص میں عقل کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا کہ لفظ بیع عام ہے لام جنس داخل ہونے کی وجہ سے یا لام استغراق کی وجہ سے اور ربوا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ مخصوص مجہول ہے کیونکہ ربوا کے معنی فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کی وجہ سے بیع مشروع ہوتی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جائیگا معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں بہرحال دلیل خصوص مجہول ہے۔

جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الحنطة بالحنطة الخ سے بیان فرما دیا، بہرحال اب شارع یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہو گئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہو گیا کہ مخصوص معلوم کے مثل محتمل تعلیل ہو گیا۔ لہذا حنفیہ نے قدر و جنس علت نکالی اور ان اشیاء ستہ کے ساتھ چاول، مکئی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا۔ تنبیہ: مجوز معنی اجمال ہے۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ، وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ، وَالْمُؤَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلٰى احْتِمَالِ الْغَلَطِ۔

ترجمہ: اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا اسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض راجح ہو جائیں۔

اور مؤول وہ ہے کہ راجح ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر۔

تشریح: یہاں سے مصنف مشترک کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر، مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو۔ بہرحال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے۔ ما اشترک فیہ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ

تشریح: یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مراد کلام کو سمجھ جائے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

ترجمہ: اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو متکلم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء الخ ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحت نکاح کے سلسلہ میں اور نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلایا گیا ہے۔

تشریح: نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فانکحوا ما طاب الخ اباحت نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما ھو ظاھر۔

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَتَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

ترجمہ: اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو نص پر باعتبار وضاحت کے اس طور پر کہ باقی نہ رہے اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجد الخ ہے اور مفسر کا حکم قطعی اثبات ہے بغیر تاویل و تخصیص کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح: مفسر میں نص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملئکۃ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلھم نے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ الگ الگ سجدہ کیا ہو اس کو اجمعون نے ختم کر دیا لیکن مفسر میں احتمال نسخ ہوتا ہے مگر احتمال نسخ آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرت کے بعد چونکہ قرآن محکم ہے اس میں احتمال نسخ نہیں ہے۔

تنبیہ: یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں احتمال نسخ نہیں ہے ورنہ کذب باری کا لازم آئیگا لیکن ظاہر ہے کہ اصل دو مثال صحیح ہے اگرچہ خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال منقطع ہو گیا ہو اس کی بہترین مثال فرمان ہے قاتلوا المشرکین کافۃ کہ اس میں احتمال نسخ موجود ہے کما لا یخفی۔ پھر مفسر کا حکم یہ ہے کہ بلا احتمال تخصیص و تاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے۔

فَاِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَاُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

ترجمہ :۔ پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے باعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تبدیل سے تو نام رکھا جائے گا اس کا محکم ۔

تشریح :۔ یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ و تبدیل بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ، اور جیسے الجہاد ماضٍ الی یوم القیامۃ ۔ (الحدیث) دونوں میں کسی نسخ و تبدیلی کا احتمال نہیں ہے ۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِيْ مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِيْ عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْكُلُّ فَيُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا انْتَظَمَهٗ يَقِيْنًا

ترجمہ :۔ اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اسامی کے موجب کے اندر تعارض کے وقت بہرحال کل پس واجب کرتے ہیں اس چیز کے ثبوت یقینی کو جس کو یہ شامل ہیں ۔

تشریح :۔ تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ قطعی اور یقینی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر کہیں ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوگی یعنی ظاہر و نص میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو نص کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور نص کے تعارض کی مثال وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا ، لہٰذا اس آیت کا ظاہر بتا رہا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ بقیہ عورتوں سے چاہو نکاح کرو چار کی قید نہیں اور فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ الآیۃ یہ آیت نص ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ صرف چار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور نص کے اوپر عمل کیا گیا مثال نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی ، المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوۃ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث نص ہے اور دوسری حدیث المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوۃ یہ مفسر ہے یہی حنفیہ کا مستدل ہے ، لہٰذا مستحاضہ ان کے بیان پر وقت کے لئے ایک وضو کریگی مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال واشهدوا ذوی عدل منکم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القذف بھی چونکہ عادل ہے اس لئے اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے اور ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا سے معلوم ہوا کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی بہرحال یہاں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض

سبق نمبر ۵ :۔ وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِيْ اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا ۔ ترجمہ :۔ اور ان اسامی کے لئے کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں ۔

تشریح :۔ یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ ہیں کیونکہ ظہور میں انکی حیثیتیں ہے تو ان کے چار مقابل ہیں جن کے خفاء اور

اور پوشیدگی میں کمی بیشی ہے اور وہ چار ہے یعنی خفی، مشکل، مجمل، متشابہ جن کی تعریف آگے سامنے آرہی ہے۔

فَصْلٌ ضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ: پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کی وجہ سے جو صیغہ کا غیر ہو جو حاصل نہ ہو سکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرقہ کہ یہ خفی ہے طرار اور نباش کے حق میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کی وجہ سے ہے یا نقصان کی وجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی۔

تشریح: خفی کے اندر مراد مخفی ہوتی ہے اور خفا کا سبب صیغہ نہیں ہے بہر حال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں کچھ طلب و جستجو کی حاجت پیش آئے گی جیسے فرمان باری السارق والسارقة فاقطعوا الخ اس آیت سے طرار اور نباش (جیب کترا اور کفن چور) کا حکم معلوم نہیں ہو پاتا گویا کہ آیت ان دونوں کے بارے میں خفی ہے اسی لئے ان کو سارق نہیں بلکہ طرار اور دوسرے کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اس میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرقہ کے معنی ہیں غیر کے مال محفوظ کو مکان محفوظ سے چرانا اور طرار کے اندر یہ معنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گیا مگر نباش کے اوپر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ حرز سے چوری نہیں پائی گئی بہر حال نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس میں سرقہ کے معنی میں کمی ہے، خفی کی مثال اس شخص جیسی ہے جو کسی عارض کی وجہ سے شہر میں چھپ گیا ہو لباس ہیئت کو بدلے بغیر۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ: اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہ ہو سکے مگر اس میں تامل کے ساتھ بعد طلب کے اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اپنے ہم شکلوں میں اور اس کا حکم اس میں تامل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح: مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بدل کر لوگوں کے درمیان چھپ جائے تو اس میں خفی سے زیادہ خفا ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تامل کی جیسے فرمان باری فأتوا حرثكم أنى شئتم ہم نے أنى کے معنی طلب کئے تو کبھی تو یہ من این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال یٰمریم أنى لك هذا، تو یہ من این کے معنی میں ہے اور کبھی أنى کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے أنى يكون لي غلام، کہ یہ

ختم ہو گئی ہو یہی حال متشابہ کا ہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی طلب کی جا سکتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک حروف مقطعات جنکے معنی بھی معلوم نہیں دوسرے وہ جنکے معنی معلوم ہیں مراد معلوم نہیں جیسے ید اللہ اور وجہ اللہ وغیرہ بہر حال اس کی طلب ممنوع اور اس کی حقانیت ضروری ہے۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِيْ وُجُوْهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهٖ فِيْ بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ الْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ

ترجمہ: اور قسم ثالث اس نظم کے استعمال کے طرق کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونے کے بیان میں بیان کے باب میں اور یہ چار ہیں حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ۔

تشریح: کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں جن میں سے ماقبل میں دو کا ذکر ہو چکا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے اس کے اندر یہ دیکھا جاتا ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کو ان معنوں میں استعمال کیا ہے جو موضوع لہ ہیں یا اس کے غیر میں اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس معنی میں مستعمل ہے کبھی تو اس معنی میں انکشاف وظہور ہوتا ہے اور کبھی استتار و پوشیدگی ہوتی ہے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہا جاتا ہے۔ مصنف نے استعمال سے اولین کی جانب اور جریان سے آخرین کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اولین و آخرین کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ حقیقت و صریح نیز مجاز و صریح و کنایہ کا اجتماع جائز ہے۔

فَالْحَقِيْقَةُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ وَالْمَجَازُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاتِّصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ أَسَدًا وَالْبَلِيْدِ حِمَارًا أَوْ ذَاتًا كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالِاتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ وَهُوَ نَوْعَانِ۔

ترجمہ: پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے ان کے درمیان اتصال کی وجہ سے یا تو اتصال معنوی کے اعتبار سے ہو جیسے بہادر کا نام شیر اور بیوقوف کا نام گدھا رکھتے ہیں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھتے ہیں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اسی قبیل سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

تشریح: جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے کسی معنی کے لئے اور استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان

پہلے کہہ دیا جائے تو اب مسئلہ یہ ہے مصنف جس کو بیان کرنا چاہتا ہے ۔

ایک شخص نے کہا ان اشتریت عبداً فہو حر اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے آدھا غلام پہلے خریدا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو جس آدھے کا وہ مالک ہے وہ آدھا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کے مشتری پائے جانے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہ بھی آزاد ہوگا ۔

اور اگر یہ کہا ہو ان ملکت عبداً فہو حر اور باقی صورت وہی ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اور بعض کل آزاد نہیں ہے اور بعض اس وجہ سے کہ یہ مالک کل نہیں ہے تو شرط حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد نہ ہوگا ۔ اب وہ قائل اگر پہلی صورت میں یوں کہے کہ میری مراد تو ملکت تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور ملک والا حکم اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر دوسری صورت میں اس نے کہا کہ میری مراد تو ان اشتریت ہے تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر شراء کا حکم جاری ہوگا ۔

لیکن آپ پڑھ چکے ہیں کہ قاضی خلاف ظاہر کا اعتبار نہیں کرتا تو جس صورت میں اس میں تخفیف کا پہلو ہوگا وہاں قاضی اس کا قول تسلیم نہ کرے گا اور ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا تو ان ملکت ہو کر اگر اشتریت مراد لے تو اس کا قول قضاءً و دیانۃً معتبر ہوگا اور اگر اشتریت ہو کر ملکت مراد لے تو قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ اس میں تخفیف ہونے کی وجہ سے خلاف ظاہر ہے البتہ مفتی اس کے قول کی تصدیق کرے گا مصنف نے اس عبارت میں یہی باتیں ذکر فرمائی ہیں ۔

تنبیہ : ۔ ہدایہ میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ وصف کا اعتبار غائب میں ہوتا ہے موجود میں نہیں ہوتا بلکہ حاضر میں اوصاف لغو ہوتے ہیں تو اس کے پیش نظر یہ بات ذہن نشین رکھیے کہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ اس نے ان اشتریت عبداً کہا ہو اور اگر یہ کہے ان اشتریت ہذا العبد یعنی غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے تو یہاں شراء اور ملک دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام کا نصف آخر ہر دو صورت آزاد ہو جائیگا اسی دلیل کی وجہ سے جو ذکر کی گئی ہے ۔

سبق نمبر ۹

والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بألفاظ العتق بواسطة زوال ملك الرقبة فإنه يوجب استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه لأن اتصال الفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم لاستغنائه عن الفرع ۔

ترجمہ : ۔ اور دوسری نوع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہو علت نہیں ہے جو فرع کے لئے موضوع ہو جیسے ملک متعہ کے زوال کا اتصال الفاظ عتق سے ملک رقبہ کے زوال کی معیت کی

تو یہاں سے مصنفؒ نے اسی کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ موالی اور ابناء بر اعتبار تناول ظاہری فروع
کو شامل ہے لیکن حقیقت و مجاز کے اجتماع کا خطرہ کھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس تناول ظاہری پر عمل نہ کریں کیونکہ
جب معنی حقیقی مراد لے لئے گئے تو مجاز کی گنجائش نہیں رہی ۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری آ کر کھڑی ہو گئی کہ اس تناول ظاہری کی وجہ سے ایک شبہ تو برقرار ہے اور شبہ بھی
حفظ خون اور حفاظت جان کے سلسلہ میں ہے جہاں شبہ کا اعتبار کر لیا جاتا ہے اسی وجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں امان کو
عام کیا ہے اور حقیقی معنی اور مجازی معنی دونوں کو امان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ جب امام قلعہ کے اندر سے
اشارہ سے کسی کافر کو بلائے تو اگرچہ اشارہ کچھ صراحت امان دینا نہیں ہے اسکے باوجود شبہ کی وجہ سے اس صورت
میں اس اشارہ کو امان شمار کیا جاتا ہے ۔

وَإِنَّمَا تُرِكَ فِي الاسْتِيمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اعْتِبَارُ الصُّورَةِ فِي الْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِأَنَّ اعْتِبَارَ
الصُّورَةِ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلٍّ آخَرَ يَكُونُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَلِيقُ بِالْفُرُوعِ دُونَ الْأُصُولِ

ترجمہ: اور چھوڑ دیا آباء اور امہات سے امان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات کے اندر
اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوت حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار بطریق تبعیت)
فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے ۔

تشریح: یہ سابق جواب پر پھر اشکال ہوا کہ جب آپ نے محافظت دم کے اندر تناول ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں
اور بیٹوں کے بیٹوں کو امان میں داخل کیا ہے تو جب کوئی آبا اور امہات پر امان طلب کرے تو اس تناول ظاہری کا محافظت
دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اجداد اور جدات کو بھی امان میں داخل کرنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دادا دادی اور نانا نانی
وغیرہ کے لئے امان ثابت نہ ہوگا ایسا کیوں ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کیا
گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے ۔

اصل یہ کہ پوتوں اور بیٹوں کے بیٹوں کو تابع قرار دینا صحیح ہے کیونکہ فروع ہیں اور دادا دادی نانا نانی وغیرہ
کو تابع قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ پہلے مسئلہ میں تبعیت کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا
اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فروع کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۱۱ فَأَمَّا الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَقَدْ قَالُوا فِيمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ إِنَّهُ يَقَعُ
عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا وَيَحْنَثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ
مَاشِيًا وَكَذَلِكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَالَ لِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ رَجَبًا وَنَوَى بِهِ الْيَمِينَ

ترجمہ: اور یہ جان لو کہ نذر کا مسئلہ وہ کوئی ایسا نہیں ہے جو حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع ہو بلکہ یہ کلام اپنے صیغے کے اعتبار سے نذر ہے اپنے حکم کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرتا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو خریدنا پس یہ شراء اپنے صیغے کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے تحریر ہے۔

تشریح: نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغے سے ثابت ہوتی ہے اور یمین اس کے حکم سے کیونکہ اس کے اوپر رجب کے روزہ کو جو مباح تھے اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی یمین ہے جیسے کہ مباح کو حرام کرنا فرمان باری قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ اس پر دال ہے، تو یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جا سکتی ہے؟

جی ہاں، اگر کوئی شخص مثلاً اپنے بیٹے کو خریدے تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو جائیگا تو اگرچہ شراء تملک کیلئے ہوتی ہے تو گویا کہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہوا اور اپنے حکم کے اعتبار سے اعتاق و تحریر ہے۔

سوال: اگر یمین کو صیغہ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو بغیر نیت کے یمین ایسے ہی ثابت ہونی چاہئے جیسے شراء سے بغیر نیت کے تحریر ثابت ہوتی ہے؟

جواب: بعض حضرات نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مہجورہ کی قبیل سے ہے اسی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اور شمس الائمہ نے یہ جواب دیا ہے کہ نذر، واللہ کے معنی میں ہے جو یمین کا صیغہ ہے، اور علی صیغہ نذر ہے تو ہم نے ایک ہی لفظ سے یمین و نذر کو مراد نہیں لیا بلکہ الگ الگ لفظوں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں ہے [illegible]

سبق نمبر ۲۰

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيقَةِ مَتَى أَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْأَصْلَ فَإِنْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ، أَوْ مَهْجُورَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ صِيرَ إِلَى الْمَجَازِ.

ترجمہ: اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اس لئے کہ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہو سکتا پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائیگا یا حقیقت مہجورہ ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب۔

تشریح: یہاں سے مصنف حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجازی مستعار ہیں اور حقیقی معنی اصل ہیں اور مستعار اصل کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ البتہ اگر حقیقت پر عمل دشوار ہو یا حقیقت کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔

مسلم ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ مجاز اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ متعذر ہونے کی وجہ سے ہو یا مہجور ہونے کی وجہ سے مثلاً جس طرح ابوت و بنوت امور اضافیہ میں سے ہیں کہ ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اضافیہ میں سے ہیں تو یہاں بھی حسب قاعدہ ایک کے تصور و تعقل کیلئے ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ دوسرے کا تصور و تعقل ضروری ہوگا لہذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت متصور الاصل ہو اگرچہ کسی عارض کی وجہ سے نہ پائی جا سکے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ نیز جس طرح افراد و ترکیب الفاظ کی صفات میں اسی طرح حقیقت و مجاز الفاظ کے اوصاف میں نہ کہ معنی کے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ مگر اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں ہے اس میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے ۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز تکلم کے اندر حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے ۔ مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ہذا اسد یہ شیر ہے تو کلام بولا جاتا ہے اس درندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جس کی بہادری ضرب المثل ہے اور اس شخص نے اس کلام کو شیر کیلئے بولنے کے بجائے اس آدمی کے بارے میں بول دیا ہذا الاسد ، اس میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت و بہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب ہوا تکلم کے اندر خلیفہ ہونے کا یعنی لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوع لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے یہاں حقیقت کا حکم وصف شجاعت ہے اور اسی وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار معنی اور حکم کا ہوتا ہے محض عبارت مقصود نہیں ہوتی لہذا مجاز کو حقیقت کا اسی چیز کے اندر خلیفہ بنانا چاہئے کہ جو مقصود و مطلوب ہے اور وہ حکم ہے اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلم ہے کہ بااتفاق اہل لغت حقیقت و مجاز الفاظ کی جنس سے ہیں تو مجاز کو لفظ حقیقت کا خلیفہ قرار دینا چاہئے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور خلیفہ دونوں اتفاق میں ہیں تو حکم اصل کے غیر متصور ہونے کی صورت میں مجاز کا تحقق نہ ہو سکے گا بلکہ کلام لغو قرار دیا جائیگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب لفظ حقیقت کا خلیفہ ہے تو لفظ حقیقت کا صحیح الاستعمال ہونا کافی ہے خواہ حکم ممکن ہو یا نہ ہو لہذا حکم کے غیر ممکن الوجود ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز خلیفہ ہوگا اور مجازی معنی درست ہو جائیں گے ۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہو گئیں تو اب سنئے ایک لڑکا ہے پندرہ سال کا اور اس کا ایک غلام ہے ساٹھ سال کا تو پندرہ سالہ لڑکے کا بیٹا ساٹھ سالہ بوڑھا ہو یہ ممتنع اور محال ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ لازم و ملزوم کا علاقہ ہے جو اصولیین کے نزدیک اتصال ذاتی اور صوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا شائع و ذائع ہے تو بہر حال کسی پندرہ سالہ لڑکے نے کہا اپنے بوڑھے غلام کے بارے میں ہذا ابنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات ممتنع اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور یہ بھی مسلم امر ہے کہ بیٹے کے لئے حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جاتا بیٹا اسی کو ہم نے کہا کہ حریت کیلئے

وحکمُ الکنایۃِ انّہ لا یجبُ العملُ بہ الّا بالنیّۃِ لانّہ مُستترُ المُرادِ وذٰلکَ مثلُ المجازِ قبلَ انْ یصیرَ متعارفًا

ترجمۃ:۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اس لئے کہ وہ مستتر المراد ہے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے

تشریح:۔ کنایہ کی تعریف کو مصنفؒ نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ بغیر نیت کے واجب العمل نہ ہوگا اور واجب العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں استتار اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کنایہ اپنی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ جب تک مجاز متعارف نہیں ہوتا وہ کنایہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو صریح بن جاتا ہے جیسے وضع القدم متعارف ہونے کی وجہ سے صریح ہو گیا مصنفؒ کا یہ کلام بتا رہا ہے کہ کنایہ میں مراد کے اندر استتار ہوتا ہے۔

وسُمِّیَ البائنُ والحرامُ ونحوُھما کنایاتِ الطلاقِ مجازًا لانّھا معلومۃُ المعانی لکنّ الابہامَ فیما یتّصلُ بہ ویعملُ فیہ فلذٰلکَ شابھتِ الکنایاتِ فسُمِّیَتْ بذٰلکَ مجازًا ولھٰذا الابہامِ احتیجَ الی النیّۃِ فاذا زالَ الابہامُ بالنیّۃِ وجبَ العملُ بموجباتھا من غیرِ انْ یُجعلَ عبارۃً عن الصریحِ ولذٰلکَ جعلناھا بوائنَ

ترجمۃ:۔ اور نام رکھا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں کے مثل کا کنایاتِ طلاق مجازاً اسلئے کہ یہ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ متصل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ عمل کر رہا ہے پس اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مجازاً اور اسی ابہام کی وجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کی وجہ سے زائل ہو گیا تو ان الفاظ کے مقتضیات پر عمل واجب ہو گیا بغیر اس کے کہ اس کو صریح سے عبارت قرار دیا جائے اور اسی کی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو بوائن۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استتار ہوتا ہے حالانکہ ہم فقہاء کے یہاں باب طلاق میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائن حرام وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ جدا ہونا اور علٰحدہ ہونا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان معانی میں مستعمل ہیں تو پھر ان کو الفاظ صریح کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقۃً یہ الفاظ صریح تھے مگر ان میں استتار وابہام محل میں ہے اگرچہ معنی لغوی ظاہر ہیں یعنی جدا ہونا تو یہ معنی معلوم ہوتے لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس سے جدا ہو نکاح سے یا خاندان سے یا مال سے یا شوہر سے تو نیت کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کر لی کہ نکاح سے جدا ہو تو ابہام دور ہو گیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضا کے مطابق عمل کریں گے اور یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے

أما الاول فما سيق الكلام له وأريد به قصدًا والاشارة ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية فسيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول أحق عند التعارض

ترجمہ: بہرحال اول پس وہ ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ ہے جو نظم سے اول کی مثل ثابت ہو مگر تحقیق کہ اس کے لئے کلام نہ چلایا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان للفقراء المہاجرین الذین الآیۃ میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کیلئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کی جانب کفار کی طرف اور یہ دونوں برابر ہیں ایجاب حکم کے اندر مگر اول زیادہ مستحق ہے تعارض کے وقت۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریف بیان کر کے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے عبارۃ النص یہ ہے کہ کلام کو کسی ایک بات کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بالقصد اسی کا ارادہ کیا گیا ہو عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم۔ اس آیت کو بیان کرنے کا منشا اور مقصد یہ ہے کہ مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ ہے یہ تو عبارۃ النص کی مثال ہوئی اور مہاجرین کی جو مکہ میں املاک رہ گئیں ان پر کفار کا استیلاء اور تسلط ہو گیا ہے اور قرآن نے ان کو فقراء فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر دار مسلم پر کفار کا استیلاء ہو جائے تو کفار اس کے مالک ہو جائیں گے یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی پھر فرمایا کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص ایجاب حکم کے اندر دونوں مساوی ہیں یعنی دونوں قطعی ہیں ہاں اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی اور اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات العقل والدین کہا ہے اور وجہ ارشاد فرمائی گئی ہے کہ نقصان عقل کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی عمر کے نصف حصہ میں بیٹھی رہتی ہے جس میں نہ نماز پڑھ سکتی ہے اور نہ روزہ رکھ سکتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہیں یہ عبارۃ النص ہے لہٰذا اس صورت میں اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارۃ النص پر عمل کیا جائے گا۔

واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة

حتی یصح اثبات الحدود والکفارات بدلالات النصوص الا عند التعارض دون الاشارۃ ۔

ترجمہ: اور بہرحال دلالۃ النص پس وہ ہے جو نص کے معنی سے باعتبار لغت ثابت ہو نہ کہ رائے سے استنباط کے طریقہ پر جیسے اُف کہنے سے منع کرنا اس سے واقفیت ہوتی ہے جو ضرب کی حرمت پر تأمل اور اجتہاد کے واسطے کے بغیر اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس حکم کے مثل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ دلالات النصوص سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے مگر تعارض کے وقت دلالت اشارہ سے کم ہے ۔

تشریح: عبارت اور اشارہ دونوں از قبیل الفاظ ہیں اور دلالت و اقتضا دونوں معنی کی قبیل سے ہیں تو دلالۃ النص میں لغۃً حکم ثابت ہوتا ہے یعنی جو شخص زبان عرب سے واقف ہے تو جب وہ سنے گا وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ تو بغیر اجتہاد و تأمل کے وہ جان لیگا کہ اس سے مراد حرمتِ ضرب ہے ، جس طرح اشارۃ النص قطعی ہے ایسے ہی دلالۃ النص بھی قطعی ہے لہٰذا دلالۃ النص جب قطعی ہے تو اس کے ذریعہ حدود و کفارات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہو جائے تو اب اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائیگا اور دلالۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا
مثال تعارض: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ، وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطاء کی صورت میں کفارہ ہے بطریق دلالۃ النص آیت سے معلوم ہوا کہ قتل عمد کے اندر بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ جب خطاء کے اندر کفارہ ہے تو قتل عمد میں بدرجہ اولیٰ ہونا ضروری ہے ، یہی امام شافعیؒ کا مستدل ہے اسی طرح دوسری آیت میں ہے وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا اس آیت سے اشارۃ النص کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں لفظ جزاء مستعمل ہے جسکے معنی کافی کے ہیں یعنی جو سزا دی جارہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا کہ جہنم کے علاوہ کوئی دوسری سزا قاتل کے لئے نہیں ہے ۔ بہرحال یہاں اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح دی گئی ۔
سوال: جب بات یوں ہے جو آپنے کہی تو پھر قتل عمد میں قصاص اور خطاء میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا کافی ہے ؟ جواب: یہاں الگ الگ دو جزاء ہیں جزاء فعل اور جزاء محل فعل کی جزاء کفارہ اور جہنم ہے اور محل کی جزاء دیت اور قصاص ہے ۔

وأما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكم النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص إلا عند المعارضة ۔

ترجمہ: اور بہرحال مقتضیٰ پس وہ نص کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بنکر ثابت ہوتی ہو اس وجہ سے کہ منصوص علیہ زیادتی سے مستغنی نہیں ہے تو زیادتی کی تقدیم واجب ہے منصوص کی تصحیح کے لئے تو

ہوگا کیونکہ وہ معنی ہیں اور جب اس میں عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہو سکتی ہے اسلئے کہ تخصیص تو تعمیم کی فرع ہے، البتہ امام شافعیؒ مقتضی کو محذوف کے مثل مانتے ہیں اور مثل محذوف مقتضی کے اندر عموم وخصوص کے قائل ہیں جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب سنئے بغیر مشروب کے شراب کا تحقق نہیں ہو سکتا جب کسی نے کہا ان شربت تو مشروب بطریق اقتضاء ثابت ہوگا تو مشروب مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم ہوتا نہیں تو جس چیز کو بھی وہ پئے گا حانث ہو جائے گا اور اگر وہ کہے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی مثلاً فلاں تو ہمارے نزدیک نیت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہو سکتی ہے جبکہ وہاں پہلے سے عموم ہو اور مقتضی میں عموم ہی نہیں ہے ۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ

ترجمہ: اور ایسے ہی وہ حکم ہے جو دلالۃ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھیگا اسلئے کہ نص کے معنی جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ غیر علت ہونیکا احتمال نہیں رکھیگا اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھیگا کہ وہ عام ہو جس کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم جو اشارۃ النص سے ثابت ہو) ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغے کے اعتبار سے ہے ۔

تشریح: جب مصنفؒ نے مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مقتضی کے اندر عدم عموم کو بیان کیا تو قاعدہ کی تکمیل کی غرض سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی عموم نہیں ہوتا لہٰذا اس میں احتمال تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ عموم وخصوص عوارض الفاظ میں سے ہے اور ثابت بالدلالۃ موضوع لہ کے لازمی معنی ہیں نہ کہ لفظ کے، خلاصہ کلام دلالۃ النص معنی کی قبیل سے ہے جس میں عموم وخصوص نہیں ہوتا، اسلئے ثابت بالدلالۃ میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص لان معنی النص الخ عدم احتمال تخصیص کی دلیل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ولا تقل لهما اف سے جو معنی دلالۃ النص کے طریقہ پر حاصل ہوئے وہ حرمت ایذاء ہے یہی معنی ایذاء حرمت تافیف کی علت ہے اگر ہم یہاں عموم وخصوص کے قائل ہو کر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذاء (علت) موجود ہے اور حکم (حرمت) موجود نہیں ہے تو چونکہ علت کا معلول سے تخلف ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایذاء علت حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہو چکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوگی وہاں معلول بھی ہوگا اور اس کا نام عموم نہیں ہے ۔

اب رہا مسئلہ اشارۃ النص کا تو چونکہ وہ عبارۃ النص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارۃ النص میں عموم وخصوص جاری ہوتا ہے اشارۃ النص کے اندر بھی جاری ہوگا، اور عموم وخصوص کا مدار لفظ اور

ترجمہ:۔ اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسد وہ ہے جو امام شافعی نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا حکم کسی اسم کی جانب منسوب ہو جو وصف خاص کے ساتھ ہو تو یہ شرط یا وصف کے نہ ہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے فوت ہونے کی صورت میں جو باری تعالیٰ کے اس فرمان میں مذکور ہیں ومن لم یستطع الخ۔

تشریح:۔ وجوہ فاسدہ میں سے یہ دوسری وجہ فاسد ہے جس کے قائل امام شافعی ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو یا کسی اسم کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں منتفی ہو جائیں تو حکم بھی منتفی ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہ ہو یا باندی سے نکاح کا ارادہ ہو تو صرف مسلمان باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت حرہ کی صورت میں نکاح امۃ کے جواز کا ارشاد فرمایا مگر باندی کا مومن ہونا یا شرط قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا آیت یہ ہے وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

ترجمہ:۔ جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعی کے نزدیک حرام ہے اور امام ابوحنیفہ کے مذہب میں مکروہ تنزیہی ہے ایسے ہی صحت نکاح کیلئے لونڈی کا مسلمان ہونا اکثر علماء کے نزدیک ضروری ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک افضل ہے اگر کتابیہ لونڈی سے نکاح کرے گا تو وہ بھی امام صاحب کے نزدیک جائز ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا سب کے نزدیک حرام ہے مگر امام مالک رضائے حرہ کے وقت اس کو جائز کہتے ہیں۔

وَحَاصِلُهُ اَنَّهُ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَعِنْدَهُ التَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ عَامِلٌ فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِهِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِهِ وَوُجُوْبِ اَدَائِهِ اَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوْبُ

ترجمہ:۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور شرط کے ساتھ معلق کرنے کو حکم کے روکنے میں عامل مانا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ ان کی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب ادا سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کے پائے جانے تک اور واجب مالی فصل کا احتمال رکھتا ہے نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان بہرحال

واجب بدنی دو فصل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ادا مؤخر ہو گئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تشریح: یہاں مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں ۱۔ انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انتفاء شرط سے حکم کا انتفاء ہوتا ہے ایسے ہی انتفاء وصف سے بھی حکم کا انتفاء ہوتا ہے ۲۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح کہ وہ تنکا چھت کے کڑے میں لٹکا ہوا ہے اور تنکا اس کو گرنے نہیں دے رہا ہے اگرچہ کڑے کے پیر سے اس کا تعلق (وجہ) ختم نہیں ہو گیا کہ بار کڑے نے حکم کو (گرنے کو) روکا ہے سبب (تعلق) کو نہیں اسی طرح انہوں نے کہا کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقاد سبب نہیں ہے ہمارے نزدیک تعلیق مانع انعقاد سبب ہے۔ اب ان کے نزدیک کچھ متفرعہ ہوئے وہاں جزئیات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان نکحتک فانت طالق، یا ان ملکتک فانت حر، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انعقاد کو نہیں روکا بلکہ صرف حکم کو روکا اور انعقاد سبب کا یہاں محل نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اسلئے یہ کلام لغو ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انعقاد کو روکتی ہے بلکہ جب شرط پائی جائیگی اس وقت سبب کا انعقاد ہوکر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انعقاد سبب کے وقت محل درکار ہوگا اس لئے یہ کلام لغو نہ ہوگا بلکہ جب اس سے نکاح کریگا یا غلام کو خریدیگا تو طلاق واقع ہوگی اور غلام آزاد ہوگا (مثال دوم) انہوں نے کہا کہ قسم کھانے کے بعد حانث ہونے سے پہلے کفارہ کا سبب یمین ہے اور حنث شرط وجوب کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعد انعقاد سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہوا کرتی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی حولان حول نہیں ہوا تو سبب وجوب (یعنی مالک نصاب) موجود ہے لہذا اگر حولان حول سے پہلے وہ زکوٰۃ ادا کردے تو صحیح ہے اسی طرح اگر حالف حنث سے پہلے کفارہ یمین ادا کردے تو درست ہے لیکن احناف کے یہاں شرط یہ ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی اعتاق رقبہ یا اطعام وغیرہ سے روزہ رکھکر کفارہ ادا کرنا قبل الحنث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ واجب مالی کے اندر نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کرلی کہ پیسے دو ماہ کے بعد دینگے تو ثمن کا نفس وجوب بیع سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا دو ماہ کے بعد ہوگا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ رہا واجب بدنی تو اس کے اندر نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل نہیں ہوتا یعنی واجب بدنی کا نفس وجوب ہی وجوب ادا ہے: جیسے کہ نماز، صلوٰۃ، اتمان ہیں اور جیسا حال روزہ ہے۔ تو جو نماز اور روزہ کا وجوب ہی وجوب ادا ہے تو واجب بدنی کے اندر وجوب ادا کا مؤخر ہونا بداہۃً اصل وجوب کے عدم کو مستلزم ہے۔

سبق نمبر ۲۰ پہلے کچھ باتیں بطور تمہید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعیؒ کی جانب سے جو بات کہی گئی ہے وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے ۱۔ مقدمہ اولیٰ: انہوں نے

تو بتایئے اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دونگا پھر اس نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا۔ تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقع ہونی چاہئے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ: انت طالق کہا پایا گیا اور جب یہ پایا گیا تو پہلی قسم میں وہ حانث ہوگا اور بیوی پر طلاق پڑے گی حالانکہ بالاتفاق آپ بھی اس کے قائل نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ تعلیق کو مانع سبب مان لیں ۔

شوافع کی کتاب الوجیز اور التہذیب اور المختلف میں یہ جزئیہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا ان طلقتک فانت طالق پھر اس نے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو کچھ واقع نہ ہوگا اس لئے کہ یہ تطلیق نہیں ہے یہ امام شافعی پر زبردست الزام ہے ۔

وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار دخل على الحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث

ترجمہ: اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچا تو حانث ہو جائے گا ۔

تشریح: یہ امام شافعی کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھئے بیع کے اندر اگر خیار کی شرط لگائی جائے تو بیع منعقد ہو جاتی ہے مگر ابھی اس کے حکم کا نفاذ نہیں ہوا معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب تو اس کا جواب دیا کہ ہاں بیع کے اندر خیار شرط میں واقعی خیار شرط نفاذ حکم سے مانع ہے نہ کہ انعقاد سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق و عتاق وغیرہ از قبیل اسقاطات ہیں اور بیع از قبیل تملیکات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور قسم ثانی میں تعلیق قمار ہے اسی لئے فرمایا گیا کہ ایسی بیع ممنوع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے ۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں کوئی شرط نہ ہو سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کو غبن اور خسارہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی لہذا مجبوراً اس کو حکم پر داخل ماننا پڑا لہذا اس سے آپ کا استدلال صحیح نہیں ہے ۔ خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کرونگا اور شرط خیار کے ساتھ اس نے بیع کی تو حانث ہو جائے گا کیونکہ بیع منعقد ہو چکی ہے صرف نفاذ حکم باقی ہے ۔

واذا ثبت ان التعليق تصرف في السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لا في الحكم مع تعليق

الطلاقِ والعتاقِ بالملکِ ولغا التکفیرُ بالمالِ قبلَ الحِنثِ ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے سبب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہوگیا طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا اور حنث سے پہلے تکفیر بالمال باطل ہوگئی ہے ۔

تشریح یہاں سے مقدمۂ ثالثہ اور رابعہ کی تردید ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرف کرنا نہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کردینا شرط کا کام ہے تو امام شافعیؒ کا مقدمۂ ثالثہ اور رابعہ خود بخود باطل ہوگئے یعنی ملک کے اوپر طلاق وعتاق کو معلق کرنا جائز ہوگیا ۔ اور حنث سے پہلے مال کے ذریعہ کفارۂ یمین ادا کرنا باطل ہوگیا اس لئے امام شافعیؒ کا یمین کو حنث کا سبب کہنا بے تکی بات ہے بلکہ یمین کا انعقاد بر کے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے یمین کا انعقاد ہوتا ہے ۔

وفرقُهُ بینَ المالیِّ والبدنیِّ ساقطٌ لانَّ حقَّ اللہِ تعالیٰ فی المالیِّ فعلُ الاداءِ واما المالُ آلتُہ وانما یُقصَدُ عینُ المالِ فی حقوقِ العبادِ

ترجمہ اور شافعیؒ کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان منہدم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادا ہے اور مال ادائیگی کا آلہ … ذریعہ ہے اور عین مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے **تشریح** یہ امام شافعیؒ کے مقدمۂ خامسہ کی تردید ہے ۔ جو انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق منہدم ہے کہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا ۔

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعل ادا مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادائیگی فعل کا ذریعہ ہے مگر بدنی کے اندر مقصود فعل ادا ہے نہ کہ نفس مال تو پھر امام شافعیؒ کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر قبل الحنث تکفیر بالمال کے جواز کا قائل ہونا منہدم ہے ۔ کیونکہ نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فرق حقوق العباد میں ہوسکتا ہے نہ کہ اللہ کے حقوق میں کیونکہ حقوق اللہ میں فعل ادا معتبر ہے اور زکوٰۃ وغیرہ حقوق اللہ میں سے ہے ۔ اور حقوق العباد میں فعل معتبر نہیں بلکہ مال معتبر ہے جیسے ادھار بیچ والے مسئلہ میں ہے اور اسی طرح اگر کسی نے غیر سے اپنا حق وصول کرلیا بغیر اس کی ادائیگی کے چونکہ یہاں مال معتبر ہے جو حاصل ہوگیا تو اس کا حق وصول ہوگیا اسی لئے زکوٰۃ میت سے بغیر نیت کی وصیت کے مال سے لیا جاتا ہے اگرچہ فعل میت معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالتبع آتا ہے ورنہ مقصود اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجرت یا کپڑا سینے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالتبع ہے ، بہرحال نفس وجوب

ترجمہ: اور یہی وجہ ہے کہ امر نہ تکرار کا موجب ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ امر ایک صیغہ ہے جس کو طلب فعل سے اپنے معنی کے لئے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظ فعل فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

تشریح: اس بارے میں سے ابو اسحٰق اسفرائنی کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے نزدیک امر نہ تکرار کا تقاضا ہے اور نہ اس کا احتمال ہے۔ فریق مخالف نے اقرع بن حابسؓ کے قول اعامنا ہذا یا رسول اللہ ام للابد سے استدلال کرتے ہوئے تکرار امر کا موجب بتایا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اضرب۔ اطلب منک ضربا کا مختصر ہے جو نکرہ ہے اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن خصوص عموم کی فرع ہے تو اس میں عموم و تکرار کا بھی احتمال ہوا اور بوقت قرینہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر میں احتمال تکرار ہے تو جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک اور دو کی نیت کی تو دو واقع ہو جائیں گی اور ہمارے نزدیک ایک واقع ہوگی اور نہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے منافی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فعل ہی سے مختصر ہے یعنی اصل میں تھا اطلب منک الضرب۔ اور وہ مصدر جس سے یہ مختصر ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا ایک فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہذا یہ نہ عموم کو مقتضی ہوگا اور نہ محتمل اور موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ اِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيهِ لِاَنَّهُ نِيَّةُ الْعَدَدِ. اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ: اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اس قول میں اپنی بیوی سے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے کہ یہ ایک پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت کارگر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ یہ دو طلاق اس کی طلاق کی جنس ہے تو یہ دو طلاق جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر میں نہ احتمال تکرار ہے اور نہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہ مصدر کے اندر جو ہے جو جنس ہے اور جنس ہونے کی وجہ سے توحد و تعدد ہے اور توحد اور تعدد میں منافات ہے اس لئے جنس میں تعدد کا احتمال نہ ہوگا لیکن فرد ایک حقیقی ہوتا ہے اور ایک حکمی اور اعتباری جیسے طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور تین طلاق ہو یہ حکمی ہے اس لئے تین کو طلاق کا فرد حکمی کہا جائے گا اور جنس میں من حیث الجنس اقل و اکثر مراد ہو یا مستقل وہ بنیت سے نہیں ہے گا لہذا مثال مذکور میں اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدد ہے جس کا جنس میں احتمال نہیں ہوتا ہاں اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو تو اس کے حق میں دو جنس کا فرد حکمی ہے اب دو طلاق واقع ہوں گی مگر عدد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس کی حیثیت سے۔

ثم الامر المطلق عن الوقت کالامر بالزکوٰۃ وصدقۃ الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا یوجب الاداء علی الفور فی الصحیح من مذھب اصحابنا ۔

ترجمہ پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم اور صدقۂ فطر کا حکم اور عشر اور کفارات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور نذر مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور ادا کو واجب نہیں کرتے

تشریح پھر امر کی دو قسمیں ہیں ۱۔ مطلق ۲۔ مقید۔ مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہ ہو کہ اسی وقت میں اس کو ادا کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور کفارات اور رمضان کی قضاء اور نذر مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں اور ان میں وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی التراخی ہے اور تفصیل مقام پر غور ۔

سبق نمبر ۲۴

امر کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید، مطلق کا بیان ابھی مذکور ہوا اب امر مقید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں اس سبق کے اندر نوع اول کا بیان ہوگا اور باقی انواع کا بیان اگلے اسباق میں آرہا ہے، نوع اول کے اندر وقت تین درجات پر فائز ہوتا ہے ۱۔ وقت مؤدیٰ کیلئے ظرف ہوتا ہے ۲۔ وقت ادا کے لئے شرط ہوتا ہے ۳۔ وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور مؤدیٰ ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی مؤدیٰ پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو۔ اور ظرف اس کو کہتے ہیں کہ مؤدیٰ سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل بچ جائے اول کی مثال روزہ اور ثانی کی مثال نماز کا وقت ہے اور ادا کے لئے شرط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہیں ہو سکتی اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ اوصاف وقت کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال ونقصان پیدا ہوتا ہے پھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سبب وجوب کونسا وقت ہے اول یا وسط یا آخر پہلی صورت میں وسط اور آخر میں ادا کرنے والا قضا کرنے والا ہوگا اور دوسری صورت میں وقت قبل از وقت، اور آخر میں قضاء کرنے والا ہوگا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں ادا درست نہ ہونا چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلاف اصول ہیں لہٰذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے اجزاء میں جو جزء کہ ادائے صلوٰۃ سے بالکل متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہٰذا اب اشکالات سابقہ وارد نہ ہوں گے یعنی وقت کا جزء اول سبب وجوب ہوتا اگر نماز اس میں ادا کی جاتی ورنہ جزء ثانی پھر ثالث پھر رابع وعلیٰ ہذا ۔ یہاں تک کہ جب وقت کا جزء آخر آگیا جس کے آگے کوئی جزء نہیں اب انتقال موقوف ہو جائے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک

یہ مسئلہ ایسے ہی بچے کا ہے کہ غروب وقت میں شئی ہوئی یعنی صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھی جا سکتی ہے اب انتقال موقوف ہو گیا۔ ورنہ ناقص و نقصان میں اسی جز اخیر کا جو حال ہوگا وہی حال موذی کا ہوگا مثلاً عصر میں ایسا ہوا تو چونکہ وہ جز سبب ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کامل ہو کر اور ادا کی جارہی ہے نقصان کے ساتھ اور یہی بات اگر عصر میں پیش آجائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ جیسی واجب ہوئی ویسی ادا کی جا چکی ہے۔ بہر حال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گذرا ہو ورنہ اگر وقت گذر جائے اب اس کا سبب وجوب وقت کامل ہوگا اور اسی موذی کی نقصان کے ساتھ ادائیگی صحیح نہ ہوگی جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائے جائیں۔

وَالْمُقَیَّدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰی وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلٰوةِ اَلَا تَرٰی اَنَّهٗ یَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ فَکَانَ ظَرْفًا لَا مِعْیَارًا وَالْاَدَاءُ یَفُوْتُ بِفَوَاتِهٖ فَکَانَ شَرْطًا وَالْاَدَاءُ یَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَیَفْسُدُ التَّعْجِیْلُ قَبْلَهٗ فَکَانَ سَبَبًا۔

ترجمہ: اور جو مقید ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ وقت کو موذی کے لئے ظرف اور ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا ہو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت ادا سے فاضل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار اور ادا فوت ہو جاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو ہوگا وقت شرط اور ادا مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے اختلاف سے اور فاسد ہے ادا کی تعجیل وقت سے پہلے تو وقت سبب ہوگا۔ الخ ان سب کی تشریح ماقبل کی تقریر میں گذر چکی ہے۔

تنبیہ: نفس وجوب کا سبب حقیقی بندوں کے لئے اللہ کی نعمتوں کا لگاتار نازل ہونا ہے اور چونکہ یہ توالی روز وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا قائم مقام وقت ہو گیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوب ادا کا سبب حقیقی ذمہ سے طلب کا وابستہ ہونا ہے اور صیغہ امر اس کے قائم مقام ہو کر سبب ظاہری ہے۔

سوال: آپ نے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہو سکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اجتماع ضدین ہے اس لئے کہ سبب مسبب پر تقدیم چاہتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مظروف اس سے پہلے ہو جیسے ظرف کہتے ہیں اس کو جس کے اندر مظروف ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد؟

جواب: ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جز ہے جو ادائیگی سے متصل ہو اور قضاء کے اندر سبب پورا وقت ہے۔ اسی جواب کو سمجھانے کے لئے مصنف فرماتے ہیں۔

وَالْاَصْلُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰی وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ لَمْ یَسْتَقِمْ اَنْ

جواب: دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے تمہارے یہاں جزء اولی، تو ان کے علاوہ کے اندر سببیت کو ثابت کرنا تعیل (جزء ماتحزئی) سے بغیر دلیل کے اعراض و تجاوز ہے ۔

ثم کذلک ینتقل الی ان یتضیق الوقت عند زفر رحمہ اللہ والی آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعین السببیۃ فیہ لما یلی الشروع فی الاداء اذ لم یبق بعدہ ما یحتمل انتقال السببیۃ الیہ فیعتبر حالہ فی الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامۃ والحیض والطہر عند ذلک الجزء ویعتبر صفۃ ذلک الجزء فان کان ذلک الجزء صحیحا کما فی الفجر وجب کاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان کان ذلک الجزء فاسدا کما فی العصر یستأنف فی وقت الاحمرار وجب ناقصا فیتادی بصفۃ النقصان ۔

ترجمہ پھر ایسے ہی سببیت منتقل ہوتی رہیگی یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے زفر کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے جزء آخری جانب ہمارے نزدیک تو متعین ہے سببیت اس میں (وقت ناقص میں) اس جزء کے لئے جو کہ متصل ہے ادا کے شروع سے اس لئے کہ نہیں باقی ہے اس جزء کے بعد کوئی ایسا جزء جس کی جانب انتقال سببیت کا احتمال ہو تو اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اسلام اور بلوغ اور عقل اور جنون اور سفر اور اقامت اور حیض اور طہر میں اس جزء کے وقت اور اعتبار کیا جائے گا اس جزء کی صفت کا تو اگر وہ جزء صحیح ہو جیسا کہ فجر میں تو نماز واجب ہوگی اس حال میں کہ کامل ہے پس جبکہ عارض ہوا فساد سورج نکلنے سے تو فرض باطل ہو گیا اور اگر وہ جزء فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ شروع کرے احمرار کے وقت میں تو نماز واجب ہوتی ہے اس حال میں کہ وہ ناقص ہے تو وہ ادا ہوگی نقصان کی صفت کے ساتھ ۔

تشریح یعنی انتقال سببیت کا سلسلہ ہر جزء وار جزء پر چلتا رہے گا ہمارے نزدیک آخری جزء تک جو تکبیر تحریمہ کی مقدار ہے اور امام زفر کے نزدیک وہاں تک یہ سلسلہ پہنچے گا کہ وقت اتنا باقی رہ جائے جس میں صرف چار رکعت پڑھی جا سکتی ہیں اس لئے کہ اس کے بعد بھی انتقال ہو یہ امر کے اور شریعت کے خلاف ہے

بہر حال علی حسب القولین جب عدم انتقال کا موقع آجائے تو اس وقت مکلف کا جو حال ہوگا وہی معتبر ہوگا اور اس جزء کا جو حال ہوگا امور کا بھی ویسا ہی حال ہوگا لہذا وقت کا اتنا جزء باقی ہے جس میں تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون زائل ہو گیا یا مقیم مسافر ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا عورت کو حیض آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ان سب پر یہ نماز فرض ہو جائے گی اور اس وقت میں مقیم ہونے پر یہ نماز پوری اور دوسری قصر واجب ہوگی اور مسافر ہونے والے پر مسافروں جیسی نماز واجب ہوگی اور مامور بہ کے کمال و نقصان میں بھی اس جزء کو دخل ہوگا لہذا مذکورہ طریقہ کے مطابق نماز فجر کو فاسد اور

المکروهة بمنزلة سائر الفرائض

ترجمہ اور بہرحال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب مضاف ہوگا اس ضرورت کے زوال کی وجہ سے جو کل سے جزء کی جانب داعی تھی پس واجب ہوگا صفت کمال کے ساتھ تو صفت نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا نہ ہوگا جو مکروہ ہیں تمام فرائض کے درجہ میں۔

تشریح جب وقت گذر گیا اور نماز نہیں پڑھی تو اب پورے وقت کو سبب وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ جس مجبوری کی وجہ سے کل سے جزء کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہٰذا اس نماز کو صفت کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقات ثلاثہ مکروہ میں یعنی بوقت طلوع اور غروب اور استواء کے وقت اس کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ تمام فرائض کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنا جائز نہیں ہے۔

تنبیہ: یہ امر مقید کی نوع اول کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی یوں کہے نویت ان اصلی ظہر الیوم، اور مطلق نیت سے یہ نوع ادا نہ ہوگی اس لئے کہ وقت وقتی اور غیر وقتی قضا اور نوافل کی صلاحیت رکھتا ہے تو تعیین نیت امر لابدی ہے۔ اب مصنف نوع ثانی کا ذکر فرمائیں گے۔

سبق نمبر ۲۵ والنوع الثاني ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وهو وقت الصوم ألا ترى أنه قدر به وأضيف إليه ومن حكمه أن لا يبقى غيره مشروعا فيه فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف إلا في المسافر ينوي واجبا آخر عند أبي حنيفة ولو نوى النفل ففيه روايتان وأما المريض فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكل حال لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح وأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه إلى حاجته الدينية

ترجمہ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو مؤدّی کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدر ہے وقت کے ساتھ اور مضاف ہے وقت کی جانب اور اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا غیر مشروع بنکر باقی نہیں رہے گا پس اس کو حاصل کر لیا جائے گا مطلق اسم صوم کے ساتھ اور وصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت

کرے واجب آخر کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور اگر مسافر نفل کی نیت کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں اور بہرحال مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض سے واقع ہوگا بہرحال ہیں اس لئے کہ مسافر کی رخصت متعلق ہوتی ہے عجز کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوات تو مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوگا اور بہرحال مسافر پس وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے عجز مقدر کے ساتھ عجز کے سبب قائم ہونے کی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوات ظاہر نہ ہوگا پس مسافر کا ترخص بالکل باطل نہ ہوگا تو یہ ترخص متعدی ہوگا دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی جانب۔

تشریح یہ امر مقید کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور دلالت بات دیکھا ہے جو اول میں گذر چکی البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع اول میں وقت ودی کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی مقدار کے بقدر ہوتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی اضافت وقت کی جانب کرکے صوم رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے فوات سے روزہ کا فوات اور وقت سے روزہ کا قضاء اس بات کی دلیل ہے کہ وقت اداء کے لئے شرط ہے۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی غیر کی گنجائش نہیں یہی وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک ہی روزہ ہوگا اور یہ وقت اسی روزہ کے لئے متعین ہے جس میں تعیین کی حاجت نہیں لہٰذا مقیم اور تندرست آدمی مطلق نیت صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر یا نفل کی نیت کریں ہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ البتہ مسافر اور مریض میں کچھ تفصیل ہے۔

مسافر کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت کرے تو امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں مگر اصح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور مریض کے بارے میں اگرچہ اقوال مختلف ہیں مگر قول مختار یہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار عجز تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہٰذا جب فوراً سفر موجود ہے جو ہر صورت ہے اور شریعت نے اس کو حاجت دنیویہ کے پیش نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجت دینیہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولیٰ کام کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور مریض کے لئے جواز افطار کا مدار عجز تحقیقی پر ہے اور جب اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے لہٰذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوال مختلفہ کی تفصیل دیکھئے شامی ص ۱۰۳ ج ۲۔

ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لانه انما انقلب بالنذر صوم

الوقت واجباً لم يبق نفلاً لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحداً من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور كما اذا اضافه عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان التعيين انما حصل بولاية الناذر وولايته لا تتعدى وقد صح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعاً فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملاً لحقه فلا

ترجمہ اسی طرح جنس سے صوم منذور ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے صوم الوقت نفل واجب ہو گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو یہ صوم الوقت اس اعتبار سے متعین ہو گیا تو اس کو حاصل کر لیا جائے گا مطلق اسم صوم سے اور وصف میں غلطی کرنے سے اور موقوف رہے گا مطلق امساک صوم الوقت پر اور وہ منذور ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا اس قضاء کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ تعیین ناذر کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعیین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع نہ باقی ہو۔ لیکن بہرحال اس چیز میں جو صاحب شرع کے حق کی جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے محتمل بس نہیں۔

تشریح اس اعتبار سے کہ وقت معیار ہو سبب نہ ہو رمضان کے روزے کے مثل نذر معین کا روزہ بھی ہے اگرچہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے یعنی صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اپنے وقت میں دونوں متعین ہیں ایک میں تعیین الشرع کی اور دوسرے میں ناذر نے کی اس نے نذر کی وجہ سے اس وقت کو جو نفل کے لئے مشروع تھا نفلیت سے وجوب کی طرف نکال دیا تو اس میں تعین ہو گیا لہٰذا جس طریقہ سے صوم رمضان مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے اور وصف میں غلطی کرنے کی صورت میں ادا ہو جاتا ہے ایسے ہی نذر معین کا روزہ بھی ادا ہو جائے گا۔ اور رمضان کے روزہ میں جیسے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر زوال سے پہلے پہلے نیت کر لی بشرطیکہ اس سے پہلے دن کے حصہ میں مفطرات سے رکا رہے تو کافی ہے اسی طرح نذر معین کا بھی حکم ہے۔

البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا اور رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا اور نذر میں اگر وہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو صحیح ہے اور جس کی نیت کرے گا وہی روزہ ادا ہوگا یہ فرق اس لئے ہے کہ تعیین [illegible] ہیں رمضان کو فقط اسی روزہ کے لئے اللہ نے متعین کر دیا جس کا اب کوئی [illegible] نہیں سکتا۔

اور یہاں متعین کرنے والا نذر کرنے والا ہے تو اس کی تعیین اپنے حق تک کام کرے گی شریعت کے حق تک نہیں

لہذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کا روزہ ادا ہوگا کیونکہ اس نے اس وقت کو نذر کے لئے متعین کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اللہ کا حق واجب نہیں تو اس کی تعیین درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہوگا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق ہیں اور اس کی تعیین اس کے حق میں کارگر ہوگی، اللہ کے حق میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۱: ۔ وتوقف مطلق الامساک الخ یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساک المطلق ہے مطلق سے مراد جو امساک نیت سے خالی ہو تو یہ امساک لغو نہ ہوگا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف النہار سے پہلے نیت کرلی تو روزہ درست ہے تو اس کو تعبیر فرمایا توقف مطلق الامساک الخ سے ۔

تنبیہ ۲: ۔ نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معیار ہو اور سبب نہ ہو جیسے قضاء رمضان وغیرہ جس میں تعیین نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوات کا بھی احتمال نہیں ہے ۔ مصنفؒ نے اس کو نوع ثانی کی جنس ہی سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الگ نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نورالانوار ص۶۲ ۔

سبق نمبر ۲۲

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُوَقَّتُ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسُّعُهُ وَهُوَ الْحَجُّ فَإِنَّهُ فَرْضُ الْعُمُرِ وَوَقْتُهُ اَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهُ مُدَّةً يَفْضُلُ مِنْهَا الْحَجَّةَ الْأُخْرٰى مُشْكِلٌ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوْتَهُ فِيْ عُمُرِهِ وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رح يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ فِيْ أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ احْتِيَاطًا احْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْمَأْثَمِ لَا غَيْرُ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا وَجَوَازُهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعْيِيْنٍ مِنَ الْمُؤَدِّيْ إِذِ الظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يَقْصِدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ ۔

ترجمہ: اور تیسری نوع وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسع مشکل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشکل ہے اور اس نوع کا حکم امام محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادائیگی متعین ہے بربناء احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہوگا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ غیر کے یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع بن کر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلالت کی وجہ سے جو متعین ہے مؤدی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے ۔

تشریح: یہ مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق قسم ثالث ہے، اس میں اشکال و اشتباہ ہے کہ وقت کو ظرف کہیں یا معیار تو اس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے
اشہر حج شوال، ذوالقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج صرف ذی الحجہ کے کچھ ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقت فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ ظرف ہوا اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان اشہر حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ معیار کے مشابہ ہے۔ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جو ان سالوں میں جا ہے ادا کرے، ادا ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پا سکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سال اول کا واجب ہوگی۔ خلاصہ کلام طریق ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقت حج صرف اشہر حج ہے تو کہ تمام ہیں اس اعتبار سے یہ معیار کے مشابہ ہوا بلکہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اس اعتبار سے کہ حیات مکلف حج کا وقت ہے لہٰذا اگر وہ سال اول کے بجائے ثانی اور ثالث وغیرہ میں ادا کرے تو جائز ہے تو حیات مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ حیات ظرف ہے جس میں دوسرے حج کی گنجائش ہے بہر حال وقت حج میں دو طرح کا اشکال ہے جیسے مذکور ہوا۔ مصنفؒ نے اشکال اول کو وقت مشکل [illegible] سے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طریق کو فاتہ فرض العمر لہ سے بیان فرمایا ہے۔

بہرحال طریق ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر توسیع اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمدؒ نے توسیع کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدم فوات شرط ہے اور امام ابو یوسفؒ نے تنگی کے پہلو کو احتیاطاً ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج فوت نہ ہو سکے، محققین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ ہو مجمع الانہر [illegible] صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا اگر پہلے سال میں ادا نہ کیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک گنہگار ہوگا اور فاسق اور مردود الشہادہ ہوگا پھر جب اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشہادہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک جب گنہگار ہوگا کہ موت تک ادا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرض ہو اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفل صحیح ہوگا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادائے فرض کی صلاحیت ہے ایسے ہی ادائے نفل کی صلاحیت ہے جیسے نماز کے وقت میں تاخیر وقت کے باوجود نفلی نماز درست ہوگی، امام ابو یوسفؒ نے بربنائے احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے سال اول میں اس کے وجوب کو متعین کر دیا مگر ان کے دلائل ظنی ہیں جو احتیاط پر مبنی ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہلیت اداء سے نہیں نکالا جا سکتا، البتہ امام شافعیؒ اس کی نیت نفل کو لغو قرار دیتے ہیں اور اگر کسی نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حج فرض پر محمول کیا جائے گا۔ اگرچہ قول اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعیین فرض کو ضروری قرار دیا جائے مگر یہاں دلالت حال تعیین کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حج نفل کا اہتمام نہیں کرتا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کو غالب نقد البلد پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی غالب

پر محمول کرتے ہوئے بیع فرض کو صحیح قرار دیا جائے گا ۔

سبق نمبر ۲۲

فصلٌ في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداءٌ وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاءٌ وهو اسقاط الواجب بمثلٍ من عنده هو حقه واختلف المشائخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء فقال عامتهم بانه يجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء اصل الواجب للقدرة من عنده قربةً وسقوط فضل الوقت لا الى مثلٍ وضمانٍ للعجز معقولٌ في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة فيتعدى الى المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف

ترجمہ یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ادا، اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہ اس چیز کو جو امر کے سبب سے واجب ہوتی ہے مستحق واجب کی جانب اور قضاء اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضاء نص مقصود سے واجب ہوتی ہے یا اس سبب سے کہ جو ادا کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے اس لئے کہ اصل واجب کی بقاء اس کے مثل پر مکلف کی قدرت کی وجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سقوط بالغیر مثل و ضمان کے منصوص علیہ میں معقول ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضاء ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذورات متعینہ کی جانب نماز اور روزہ اور اعتکاف میں سے ۔

تشریح اس سبق میں مصنف چند مباحث بیان فرمائیں گے عملاً مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ادا اور قضا، اول یعنی واجب اور ثانی میں مثل واجب کی تسلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد فراغ ذمہ ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اول میں اس واجب کے لئے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ اس وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کیونکہ مفوضا ہو۔ اسی وجہ سے اس مفہوم کو اصولیین من عنده سے بیان کرتے ہیں اور بعد جو عقدہ ہے مزید اس کی تاکید کر دیتے ہیں یعنی ہر چیز جو ادا ہو رہی ہے وہ اللہ کا حق ہے لیکن قضاء میں جس وقت کا انتخاب ہوا ہے یہ وقت چونکہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے ۔

بحث ثانی: محققین احناف کے نزدیک جو خطاب ادا کے وجوب کا سبب تھا وہی قضاء کے وجوب کا سبب ہے اور بعض مشائخ احناف اور عام اصحاب شافعی اور عامۃ المعتزلہ کہتے ہیں کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے ۔ لہٰذا قضاء نماز کے بارے میں یہ حدیث ہے من نام عن صلوۃ او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذلک وقتها اور روزہ کے بارے میں یہ آیت ہے فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر جدید سبب

وجوب نہیں ہوا بلکہ صرف اس لئے واجب ہوا کہ واجب سابق فوات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے۔ اور دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نص جدید ہے لہٰذا یہاں تو قضاء کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نص وارد نہیں ہے جیسے نذور میں تو اس کا سبب وجوب تفویت ہے۔

ہم نے کہا کہ منصوص علیہ جب خلاف قیاس ہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح ہوتا ہے اور منصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی قضاء کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر قضاء ہی ضروری ہو اور تکمیل لازم ہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی فضیلت کی تحصیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں معقول ہیں تو غیر منصوص علیہ یعنی منذورات متعینہ میں یہی بات کہی جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی چیز مانع قیاس نہیں ہے۔ پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے۔

(نور الانوار صفحہ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کروں گا اور پھر ہوا یہ کہ اس نے بیماری کی وجہ سے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہ کر سکا تو اب وہ اس اعتکاف کی قضاء آئندہ رمضان میں نہیں کر سکتا بلکہ غیر رمضان میں نفل روزہ رکھ کر اعتکاف کرنا واجب ہوگا۔

تو اگر بات یہی ہوتی جو آپ فرماتے ہیں کہ جو ادا کا سبب وجوب ہے وہی قضاء کا بھی ہے تو وجوب ادا کی صورت میں رمضان میں اعتکاف درست تھا تو قضاء کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اعتکاف درست ہونا چاہئے حالانکہ یہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب الگ الگ ہے ورنہ امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیجئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضاء کو جائز کیا ہے اور ثالث میں کہا ہے کہ قضاء ہی ساقط ہو گئی۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضاء کا سبب تفویت ہے اور تفویت میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہٰذا یہ اعتکاف کی نذر، نذر مطلق کے حکم میں ہوگئی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفل روزہ رکھ کر نذر پوری کی جائے گی اسی وجہ سے یہاں بھی یہی طریقہ اختیار کیا گیا۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر کی اور اعتکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہوتا کہ مستقل روزے رکھ کر اعتکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اعتکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و شرافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا۔ اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کی وجہ سے اعتکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان کا شرف تو مفقود ہوا لہٰذا اب حکم اصلی کی جانب عود ہوگا اور وہ کمال محض ہے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ گویا نذر کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفل روزے رکھو اور ان میں اعتکاف کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

تشریح پہلے مصنف نے ادا کی قسمیں بیان فرمائیں اب قضاء کی قسمیں بیان فرماتے ہیں کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء بمثل اور قضاء بمثل غیر ۔ پھر قضاء کی دو قسمیں ہیں ایک قضاء بمثل معقول دوسرے قضاء بمثل غیر معقول ۔ اگر اصل حکم اور قضاء کے درمیان مناسبت ظاہر ہو تو یہ قضاء بمثل معقول کے ساتھ قضاء ہے اور اگر وہ شارع کا ... جو قضاء اس کی مناسبت کو نہ سمجھ سکے تو وہ قضاء بمثل غیر معقول کے ساتھ ہے ۔ رمضان کے روزے اور قضاء روزہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے تو یہ مثل معقول کی مثال ہے اور شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بجائے فدیہ کا حکم دینا اور شیخ فانی کے مال سے حج بدل کرانے کا حکم دینا یہ ایسی قضاء ہے کہ ان میں مناسبت کا ادراک نہیں ہوتا یعنی دماغ کی جو کھٹ مناسبت کے ادراک کے لئے نہیں کھلتی ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فدیہ اور روزہ میں کیا مناسبت ہے عقل اس کا ادراک نہیں کرتی باالفاظ دیگر قضاء بمثل غیر معقول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ مورد نص تک رہتی ہے یعنی دوسری چیز کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو جب اصول یہ ہے تو آپ نے کیسے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور وہ وصیت کرے کہ میری کچھ نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کا فدیہ ادا کر دینا تو آپ نے اس فدیہ کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اور آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ قاعدہ مذکورہ کے مطابق یہ قیاس درست نہیں ہے ۔

تو اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ حکم بربنائے احتیاط کیا ہے کیونکہ نصوص کے اندر احتمال یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں تو ہوسکتا ہے کہ حکم فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت نماز کے اندر بھی موجود ہے ۔ یہاں نماز روزہ سے اہم عبادت ہے تو ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی رحمت اور اس کے فضل سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کو قبول فرمائے گا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے تبرع کیا ہو تو وہاں بھی قبولیت کی امید رکھتے ہیں ۔ امام محمدؒ نے زیادات میں اس حکم کو بیان فرما کر مشیت کی قید لگائی ہے جبکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت کا کوئی تعلق نہیں تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم بربنائے قیاس نہیں بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

ثُمَّ يحتمل ان يكون معلولاً بعلة العجز والصلوة نظير الصوم بل هي اهم منه فامرناه بالفدية عن الصلوة احتياطا ورجونا القبول من الله فضلا وقال محمد رحمه الله في الزيادات يجزئه ان شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم ۔

ترجمہ لیکن احتمال ہے کہ یہ (فدیہ کا حکم) عاجزی کی علت کے ساتھ معلول ہو اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے احتیاطاً اس کو نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں پس امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ ان شاء اللہ یہ اس کو کافی ہے ۔

جیسا کہ جبکہ وارث نے بطور تطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح: اس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے فقال محمد الخ ماقبل کے مضمون کی تائید ہے۔

ولا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصدق اصلاً اذ هو المشروع في باب المال ولهذا لا يعود الى المثل بعود الوقت

ترجمہ: اور ہم بکری یا قیمت کے تصدق کو قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے ورنہ تصدق مالی ہی اصل ہے اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں مشروع ہے اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے سے وجوب تصدق مثل کی جانب نہیں لوٹے گا۔

تشریح: یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے ایام گذر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو اب یہ فقیر کیا کرے؟

تو آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ کر دیا جائے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ تو حیوان کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قضا واجب نہ ہونی چاہئے حالانکہ آپ اس کی قضا کے قائل ہو کر عین بکری یا اس کی قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بربنائے قضا نہیں بلکہ بربنائے احتیاط ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم یہی ہوتا ہے مگر عارض ضیافت کی وجہ سے اصل حکم سے اراقت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گذر گئے تو وہ عارض ختم ہو گیا اور اب حکم اصلی کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر دوسرے سال کے ایام قربانی آنے سے اب حکم اصلی ختم نہ ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاط ہے فلا اشکال فیہ۔

ولهذا قال ابو يوسف فيمن ادرك الامام في العيد راكعاً لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قربة لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطاً

ترجمہ: اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسفؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع میں تو وہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بطور قربت کے مثل کے

پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوات متحقق نہ ہوگا تو تکبیرات کو احتیاطاً رکوع میں ادا کیا جائے گا۔

تشریح : یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا اور اس سے تکبیرات رہ گئیں اور وہ فوت ہو چکی ہیں تو ظاہر یہی تھا کہ تکبیرات ساقط ہو جائیں اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں تو جب تک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھی جانی چاہئے بہر حال تکبیرات اس اعتبار سے قضاء ہیں کہ اپنے محل سے فوت ہو چکی ہیں چونکہ ان کا محل قیام ہے لیکن یہ ادا کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصف اسفل قیام کی شکل پر برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو رکوع میں پالے تو وہ تقدیراً رکعت کے تمام اجزاء کو پانے والا ہوتا ہے یعنی قیام و قرات سب کو اس نے پا لیا تو احتیاطاً تکبیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ جیسے رکوع میں قنوت اور قرات کی قضاء نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکبیرات میں بھی قضاء نہ ہوگی کیونکہ ان کا محل فوت ہو گیا ہے اور جب محل فوت ہو جائے اور مکلف کے قبضہ میں اس کے مثل کو لانا نہ ہو تو پھر یہ حکم ساقط ہو جاتا ہے وجوب اتفاقاً۔

وهذه الاقسام كلها تتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغصوب اداء كامل وردّه مشغولا بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداء قاصر وإمهار عبد الغير ثم اشتراؤه كان تسليمه اداء حتى تجبر على القبول شبيها بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها .

ترجمہ اور یہ تمام اقسام حقوق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام مغصوب کو بعینہ سپرد کرنا ادائے کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جنایت کے ساتھ ایسے سبب سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے ادائے قاصر ہے اور جبکہ غیر کے غلام کو مہر مقرر کیا پھر اس کو خرید لیا تو اس کو سپرد کرنا ادا ہے یہاں تک کہ وہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی درانحالیکہ وہ ادا ہے جو کہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ ادا اور قضاء کی تینوں اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنفؒ سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں کہ کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا جوں کا توں واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہے اور اگر غلام مغصوب کو اس حال میں واپس کیا کہ اس پر غاصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہو گیا یا کوئی جنایت کر لی تو یہ ادائے قاصر

۳ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں دوسرے کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خرید لیا تو زید پر اس کے سپرد کرنا واجب ہوگا اور یہ تسلیم قضاء ہے۔ ادا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بعینہ وہی غلام ہے جس میں کچھ تغیر نہیں ہے البتہ دوسرے اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدیل ملک تبدیل عین پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ حدیث بریرہ سے معلوم ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو قضاء کہا دونوں کی رعایت کرتے ہوئے ادا شبیہ بالقضاء کہا گیا ۔

پھر ادا ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ کا ہونا ظاہر ہے اور قضاء ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسلیم الی الزوجہ زوج کا اعتاق نافذ ہوگا اور عورت کا اعتاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ قبل التسلیم شوہر ہی اس کا مالک ہے نہ کہ عورت ۔

وضمانُ الغصب قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ وضمانُ النفسِ والاطرافِ بالمال قضاءٌ بمثلٍ غيرِ معقولٍ واذا تزوّج على عبدٍ بغيرِ عينهٖ كان تسليمُ القيمةِ قضاءً هو في حكمِ الاداء حتى يُجبَرَ على القبولِ كما لو اتاها بالمسمّى ۔

ترجمہ اور غصب کا ضمان قضاء ہے مثل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعضاء کا ضمان مال کے ذریعہ قضاء ہے مثل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضاء ہے جو ادا کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی جیسا کہ اگر شوہر عورت کے پاس مسمی لاتا (تب بھی مجبور کی جاتی ایسے ہی یہاں بھی)

تشریح ادا اور قضاء کی جملہ اقسام جیسے حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں ۔ ادا کی مثالیں تو گذر چکی ہیں یہاں سے قضاء کی امثلہ کا بیان ہے ۔ اگر کسی کی کوئی چیز غصب کر لی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ چیز ہلاک ہو گئی تو اگر اس کا مثل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے یا مثل ہے لیکن اس وقت بازاروں میں اس کا مثل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول مثل صوری ہے اور ثانی مثل معنوی ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی قاصر ہے ۔

لیکن دونوں صورتوں میں یہ قضاء بمثل معقول ہے جیسا کہ ظاہر ہے ۔ ۲ خطاءً کسی کو قتل کر دیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جرمانہ یعنی ارش دیت واجب ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک مملوک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے یہ حکم دیا ہے تو اس کو قضاء بمثل غیر معقول کہا جائے گا ۔ ۳ کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک غیر معین غلام طے ہوا تو نکاح درست اور تسمیہ درست ہے ۔

اب شوہر پر ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادا ہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضاء ہے لیکن یہ قضاء ادا کے حکم میں ہے اور ادا کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ ادا ہے تو ایسی قضاء میں جبر جاری ہوگا جو ادا کے حکم میں ہے ۔

سبق نمبر ۳۰

یہاں سے شارح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ عقلاً بھی اس کا جواز نہیں ہے اسی وجہ سے بالاتفاق اس کا وقوع نہیں ہے اور اشاعرہ نے اس کو عقلاً جائز کہا ہے ۔

پھر ممتنع کی دو قسمیں ہیں ۱ ممتنع بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حقائق کو پلٹ دینا اور اجتماع نقیضین ۲ ممتنع بغیرہ جیسے ابوجہل وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو معلوم ہے وہ ایمان نہیں لائیں گے ۔

تو ممتنع کی قسم اول میں تکلیف کا وقوع نہ ہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف نہ ہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف واقع ہے عقلاً بھی اور شرعاً بھی ۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرت یعنی آلات و اسباب کی سلامتی اور یہی مدار تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے ۔

۲ وہ قدرت حقیقیہ جو بوقت ارادۂ فعل آلات و اسباب کی سلامتی کے ساتھ فوراً منجانب اللہ آتی ہے اور فعل ہو جاتا ہے یہ مدار تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے ۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرت کاملہ اس کا دوسرا نام قدرت میسرہ ہے بقاء واجب کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے ۲ قدرت تامہ اس کا دوسرا نام قدرت ممکنہ ہے اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر وجوب ادا کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے (الا فی الحج کما سیاتی) وجوب قضاء کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں بلکہ وجوب ہی کے بقاء کا نام قضاء ہے ۔

اصل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جو ادا کا سبب ہے وہی قضاء کا سبب ہے تو وجوب قضاء وہی سابق وجوب کی بقاء ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے ۔ تو جب یہ دونوں ایک واجب ہو گئے اور قدرت ممکنہ وجوب ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوب قضاء کی بھی شرط کہا جائے تو تکرار شرط کی وجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ وجوب قضاء کے لئے یہ قدرت شرط نہیں ہے ۔ لہذا وقت ختم ہو جائے تو قضاء لازم ہوگی ورنہ گناہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا بہرحال جب قضاء کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا

ہوتا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بين وجوب الأداء ووجوب القضاء فجعل القدرة المُمَكِّنَة شرطاً لوجوب الأداء دون القضاء لأن القُدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد والشرط كونه متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك لا يسبق الأداء ولهذا قلنا إذا بلغ الصبيُّ أو أسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة لجواز أن يظهر في الوقت امتداد بتوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فصار الأصل مشروعاً ووجب النَّقْل للعجز فيه ظاهراً كما في الحلف على مس السماء وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة وهو في العمران خطاب الأصل يتوجه عليه ثم يتحول إلى التراب لعجزه الحالي

ترجمہ پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوب اداء اور وجوب قضاء کے درمیان پس شریعت نے وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضاء کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ یہ (شرط کا متحقق الوجود ہونا) اداء سے مقدم نہ ہوگا اور اسی وجہ سے کہا ہم نے جبکہ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے وقت کے آخری حصہ میں تو ان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زفر اور شافعی کا اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تو اصل (اداء) مشروع (واجب) ہوگی اور قضاء واجب ہوگی ظاہری طور سے اداء سے عاجزی کی وجہ سے جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں ۔

اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر (اچانک) نماز کا وقت داخل ہو جائے اور وہ شخص تو تحقیق (اولاً) اس پر اصل حکم (یعنی حکم وضو) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کی وجہ سے مٹی کی جانب تحول ہوگا۔

تشریح تفصیلات درس سبق تقریر ماتحت میں گذر چکی ہیں ۔ درہم نے قدرت کے اوپر تفصیلی گفتگو جواہر الفرائد شرح شرح العقائد میں کی ہے ۔

سبق نمبر ۲۱

ومن الأداء ما لا يجب إلا بقدرة مُيَسِّرة للأداء وهي زائدة على الأولى بدرجة وفرق ما بينهما أن الثانية تغير صفة الواجب فيصير سمحاً سهلاً فيشترط دوامها لبقاء الواجب لأنه لحق متى وجب بصفة لا يبقى واجباً إلا بتلك الصفة ولهذا قلنا بأنه يسقط الزكوة

سبق نمبر

ولهذا قلنا ان الحانث في اليمين اذا ذهب ماله كفّر بالصوم لان التخيير في انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز في الحال مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسير الاداء فكان من قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين فاي مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك ههنا لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ یمین کے اندر حانث جبکہ اس کا مال ختم ہو جائے تو روزہ سے کفارہ ادا کریگا اس لئے کہ مال کے ذریعہ انواع تکفیر میں اختیار دینا اور تکفیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال فی الحال عجز کی وجہ سے آئندہ قدرت کے توہم کے باوجود ادا کی سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہو جائیگا مگر تحقیق کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہونچ گیا بعد میں اس کی وجہ سے قدرت قائم رہے گی اور اسی وجہ سے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ

تشریح ماقبل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبادت قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہاں بقاء واجب کے واسطے قدرت میسرہ کا بقاء ضروری ہے اور اگر قدرت میسرہ مفقود ہو جائے تو واجب بھی ساقط ہو جائیگا ۔

لہٰذا وہ شخص جس پر کفارۂ یمین واجب ہے تو اصل یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے یعنی غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو تین روزے رکھے بہرحال یہاں شریعت نے قدرت میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقاء واجب کے لئے قدرت میسرہ کا بقاء ضروری ہے لہٰذا اگر حانث بالیمین پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہو جائے تو اب اس پر مال کے ذریعہ کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس واجب کا مدار یسر پر تھا اور مال کے ہلاک ہونے سے یسر ختم ہو گیا تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہو گیا ۔

سوال :- اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارۂ یمین میں یسر ملحوظ ہے ؟

جواب :- تکفیر بالمال کی انواع ثلاثہ میں اختیار دینا دلیل یسر ہے ۔ نیز اگر انسان تکفیر بالمال سے عاجز ہو جائے اور آئندہ تکفیر بالمال پر قادر ہونے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود بھی روزہ سے کفارہ کی ادائگی کو صحیح مان لینا دلیل یسر ہے ورنہ شیخ فانی کے فدیہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے ۔

خلاصۂ کلام تکفیر بالمال زکوٰۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے ۔

سوال :- تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے لینا غلط ہے کیونکہ اس لئے کہ اگر زکوٰۃ میں مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب ختم ہو جاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو مطلوب بدستور رہتا ہے ۔

بخلاف تکفیر بالمال کے کہ اگر مال ہلاک ہو گیا اور دوسرا مال آگیا تو کفارہ مال کے ذریعہ واجب ہوگا تو پھر تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے بنانا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: تکفیر بے شک زکوٰۃ کی قبیل سے ہے اس معنی کر کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے اور دوسرا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا اور تکفیر میں مال معین نہیں ہوتا ہے لہٰذا جو مال بھی آئے گا وہ کفارہ کی ادائیگی کا محل ہوگا اور اسی وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک و ہلاک میں فرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہو چکا ہے لہٰذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تکفیر میں ہلاک اور استہلاک دونوں برابر ہیں کیونکہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں بعینہ کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا۔

وَأَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ إِلَّا بِخَدَمٍ وَأَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِشَرْطٍ بِالْإِجْمَاعِ فَلِذَلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذَلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيرَ الْمَوْصُوفُ بِهِ أَهْلًا لِلْإِغْنَاءِ أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا إِلَى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوبِ

ترجمہ — اور بہرحال حج تو اس میں قدرت ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور زاد توشہ کے ساتھ اور یسر واقع نہیں ہوگی مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں کے ساتھ اور بہت سی سواریوں کے ساتھ اور یہ بالاجماع مشروط نہیں ہے پس اسی وجہ سے یہ (قدرت میسرہ) دوام واجب کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی صدقۂ فطر یسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرت ممکنہ کی شرط کے ساتھ اور قدرت ممکنہ وہ مالداری ہے تاکہ ہو جائے وہ شخص مالداری کے ساتھ موصوف بے نیاز کرنے کا اہل کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صدقۂ فطر واجب ہو جاتا ہے کام کاج کے کپڑوں کے ساتھ حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کپڑے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا بقاء واجب محتاج وجوب کی شرط کے دوام کی جانب۔

تشریح: جن عبادات کا وجوب قدرت میسرہ کی وجہ سے ہے تو بقاء واجب کے لئے قدرت کا بقاء شرط ہے۔ اور جن عبادات کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے وہاں بقاء واجب کیلئے قدرت ممکنہ کا بقاء واجب نہیں ہے۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یعنی وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے

حج پر قادر ہو جائے اور وہ حصولِ سواری اور حصولِ توشہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرتِ میسرہ کی وجہ سے ہوگا تو پھر بہت سے خادم اور مددگار اور سواریاں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقاء واجب کے لئے قدرتِ ممکنہ کا بقاء شرط نہیں ہے لہذا جب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہ ہوگی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم کیوں ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا۔

اور ایسے ہی صدقۂ فطر کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے اور نہ اس میں حولانِ حول شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی صدقۂ فطر واجب ہوگا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے۔

سبق نمبر ۳۲

اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفتِ حسن کا ہونا ضروری ہے پھر مامور بہ حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر حسن ذاتی ہو کسی غیر کے واسطے سے نہ ہو ۲ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں حسن غیر کے واسطہ سے ہو پھر نوعِ اول کی دو قسمیں نکلیں ۱ اول وہ ہے کہ حسن اس کی ذات میں ہو ۲ دوسرا ثانی وہ ہے کہ حسن ذات میں تو نہیں غیر کی وجہ سے ہے مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اسی وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

پھر قسم ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ وہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس غیر کی ادائیگی نہ ہو سکے ۲ دوسری قسم وہ ہے کہ غیر بھی فعل کے ساتھ ساتھ ادا ہو جائے اب یہ سب چار قسمیں ہو گئی ہیں۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور نماز کہ ان دونوں میں حسن ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور نماز میں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوع و سجود ہیں جو سراپا تعظیم باری ہیں اور تعظیم باری کا حسن ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالتِ حدث میں نماز پڑھے یا اوقاتِ مکروہ میں نماز پڑھے کہ اب اس میں حسن کے بجائے قباحت ہے۔

دوسری کی مثال ۲ جیسے زکوٰۃ اور روزہ، حج ہیں کہ بظاہر ان میں ذاتی کچھ حسن نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بھوکا مارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جن میں بظاہر کچھ حسن نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں اللہ کے بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مکانات کی شرافت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ وسائط ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

بلکہ سب محض اللہ کے خلق کی وجہ سے ہیں یعنی حاجتِ فقیر نفس کی دشمنی اور مکانات کی شرافت و تقدس محض خلقِ خداوندی کی وجہ سے ہیں تو ان وسائط کو کالعدم شمار کرتے ہوئے اس نوعِ ثانی کو

نوع اول کے ساتھ لاحق کر دیا جائیگا اور یہ نہ شمار کیا جائیگا کہ ان کا حسن بھی گویا ذاتی ہے۔ تیسری کی مثال، جیسے وضو، اور سعی الی الجمعہ کہ وضو اور سعی میں حسن آیا ہے نماز اور جمعہ کے واسطے سے اور اس واسطہ اور غیر کو الگ سے کرنا پڑتا ہے یعنی نماز اور جمعہ وضو، اور سعی کے بعد الگ سے ادا کرنے پڑتے ہیں ۔

چوتھی کی مثال، جیسے نماز جنازہ، اور جہاد، اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بقضاء حق میت کی وجہ سے حسن ہے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلانا ہے اور ثالث میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے مگر اول میں حسن آیا حق مسلم کو پورا کرنے کی وجہ سے اور ثانی میں اعلاء کلمۃ الحق کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے زجر کے واسطے سے اور ان واسطوں کو الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نماز جنازہ کے ساتھ خود بخود حق مسلم ادا ہو جاتا ہے، اور جہاد سے خود بخود اعلاء کلمۃ اللہ حاصل ہوتا ہے اور اقامت حدود سے خود بخود معاصی سے زجر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو گیا تو اب ساقط نہ ہوگا بلکہ ادا ہی کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو اس کے وجوب کو ساقط کر دے جیسے حیض و نفاس نماز کو ساقط کر دیتے ہیں، اور آخر کی دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ساقط تو یہ بھی ساقط یعنی اگر نماز واجب ہے تو وضو بھی واجب ہے اور نماز ساقط ہے تو وضو بھی ساقط ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

فَصْلٌ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ: نَوْعَانِ: حَسَنٌ لِمَعْنًى فِي عَيْنِهٖ وَحَسَنٌ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهٖ، وَالَّذِيْ حَسُنَ لِمَعْنًى فِي عَيْنِهٖ نَوْعَانِ: مَا كَانَ الْمَعْنٰى فِي وَضْعِهٖ كَالصَّلٰوةِ فَإِنَّهَا تَتَأَدّٰى بِأَفْعَالٍ وَأَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِيْمِ وَالتَّعْظِيْمُ حَسَنٌ فِي نَفْسِهٖ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ فِي غَيْرِ أَوَانِهٖ، وَمَا الْتَحَقَ بِالْوَاسِطَةِ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى فِي وَضْعِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَإِنَّ هٰذِهِ الْأَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَشَهْوَةِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ إِغْنَاءَ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقَهْرَ عَدُوِّهٖ وَتَعْظِيْمَ شَعَائِرِهٖ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلَا تَأَمُّلٍ فِي مَعْنٰى كَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ بِإِيْجَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمُضَافَةً إِلَيْهِ. وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنَّ الْوُجُوْبَ مَتٰى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ أَوْ بِاعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهٗ بِعَيْنِهٖ. وَالَّذِيْ حَسُنَ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهٖ نَوْعَانِ: مَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بَعْدَهٗ بِفِعْلٍ مَقْصُوْدٍ كَالْوُضُوْءِ وَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ، وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ كَالصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَإِقَامَةِ الْحُدُوْدِ فَإِنَّ مَا فِيْهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَكَبْتِ أَعْدَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ، وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ أَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ الْغَيْرِ وَسُقُوْطُهٗ بِسُقُوْطِ الْغَيْرِ .

ترجمہ یہ فصل ہے مامور بہ کے لئے حسن کی صفت کے بیان میں۔ مامور بہ دو قسم پر ہے ایک قسم وہ ہے کہ مامور بہ حسن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو حسن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور وہ مامور بہ جو حسن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنی (جس کی وجہ سے وہ حسن سے متصف ہے) اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال و اقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم بذات خود حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ معنی مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج پس بے شک یہ افعال فقیر کی حاجت اور نفس کی خواہش اور مکان کی شرافت کے واسطے سے (یہ افعال) متضمن ہیں (اول صورت میں) اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کو (تیسری صورت میں) اللہ کے شعائر کی تعظیم کو تو ہو جائیں گے یہ افعال حسن بندہ کی جانب سے اس رب کے لئے جس کی قدرت زبردست ہے معنوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطہ کے بغیر (یعنی کسی امر زائد کے واسطہ کے بغیر) ان وسائط کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے جو اللہ کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو گیا تو وہ ساقط ہوگا مگر واجب کو ادا کرنے سے یا ایسے عارض کے پیش آنے سے جو بذات خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے حیض و نفاس) مثلاً اور وہ مامور بہ جو حسن ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنی (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اس کے بعد فعل مقصود کے ذریعہ حاصل ہوں جیسے وضوء اور جمعہ کی جانب سعی اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنی مامور بہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے میت پر نماز پڑھنا اور جہاد اور اقامت حدود پس بے شک وہ چیز جو اس مامور بہ میں ہے یعنی حسن وہ فی نفسہ تحقیق ہے بلکہ حق میت کو پورا اور اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنے اور معاصی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ حسن) حاصل ہو جاتا ہے نفس فعل سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے پہلی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقاء ہے غیر کے وجوب کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے۔

تشریح فان مافیہ من الحسن لیس لذاتہ الخ یہاں کچھ عبارت محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے فان ما فیہ من الحسن لیس لذاتہ بل من جہۃ الخ اس اعتبار سے ما موصولہ ہوگا اور اگر ما کو نافیہ مانا جائے تو پھر عبارت ایسے ہوگی فان ما فیہ الحسن لیس لذاتہ بل من جہۃ دونوں کا حاصل ایک ہے، باقی تفصیلات تقریر میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۳۲

اس سبق میں مصنف نے نہی کا بیان شروع فرمایا ہے نہی کی تعریف

كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلاً وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان ما جاور المعنى جمعاً كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي وما اتصل به وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور قبح تو جہت کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے مثل حسن کی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے (قتل کے اعتبار سے) جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لاحق ہو شرعاً اہلیت اور محلیت نہ ہونے کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنی اس کے ساتھ مجاور ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور زمین مغصوب میں نماز پڑھنا اور حالت حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالت حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر دیگا اور اس وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنی وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ ۔ باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں ۔

سبق نمبر ۲۵ اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشیں رکھئے کہ افعال حسیہ وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور باقی ہوں شریعت نے ان میں تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل اور زنا اور شراب پینا کہ ان سب کی ماہیت او معانی نزول تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار رہا۔ جو یہ سمجھے کہ فعل حسی وہ ہے جس کی حرمت حس سے معلوم ہو وہ غلط ہے ۔ افعال شرعیہ وہ ہیں کہ ورود شریعت کے بعد ان کے معانی اصلیہ میں تغیر ہو گیا ہو جیسے روزہ اور نماز اور بیع اور اجارہ جن کی تفصیلات نور الانوار میں مذکور ہیں ۔

جب افعال حسیہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو افعال حسیہ سے جو نہی ہوگی اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا اور جو نہی افعال شرعیہ سے ہوگی تو اس کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائیگا مگر حالت حیض کی وطی فعل حسی ہونے کے باوجود حرام لغیرہ پر محمول ہے

اور فاسد بالوصف قرار دیا جائے گا ورنہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاصل ہو تو تغییر بہ نہی نفی ہو جائے گی اور نسخ ہو جائیگا
تو اس وقت ایک ہی فعل ما نحن فیہ میں منہیا عنہ ہوگا لیکن یہ دونوں وصف مخالف دو اشتباہوں کی وجہ سے
ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں مسلم شریف میں ہے لولا الاعتبار لبطلت الحکمۃ اور اس کا حال ایسا
ہوگا جیسے فاسد ہوں کہ اس کی ذات برقرار رہے اور اس کے وصف میں فساد ہو جاتا ہے اور مشروع بھی فساد
کو قبول کر لیتا ہے جیسے الاحرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے پہلے وطی کر لی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضا
کرنی ہوگی یعنی چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس احرام کے بقیہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری
ہوگی۔

بہر حال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائیگا کہ مشروعات کے درجات و مراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے
حدود کی محافظت ہو سکے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَخِيرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيلٍ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةً كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمٍ مَطْلُوبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوعٍ لَهُ لِيَبْقَى سَبَبًا وَالْمَطْلُوبُ مَشْرُوعًا مَعَ وُقُوعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَأَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شَرْعِيٌّ زَاجِرٌ فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهِ كَالْقِصَاصِ وَلَنَا أَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا إِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُونَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ أَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُثَابَ عَلَيْهِ وَبَيْنَ أَنْ يَفْعَلَهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبَ عَلَيْهِ هَذَا هُوَ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَأَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهِ تَحْقِيقًا لِحُكْمِهِ فَلَا يَجُوزُ تَحْقِيقُهُ عَلَى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ مَا أَوْجَبَهُ وَاقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ فِي مَوْضِعِهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضَى بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوعِ فَيَصِيرُ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ فَيَصِيرُ فَاسِدًا مِثْلَ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلِأَنَّا فِي شَيْئَيْنِ فَالْمَشْرُوعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْإِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ إِثْبَاتُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوعَاتِ وَحِفْظًا لِحُدُودِهَا

ترجمہ: اور نہی افعال حسیہ سے قسم اول پر (قبیح لعینہ پر) محمول ہوتی ہے اور نہی افعال شرعیہ سے
قسم اخیر (قبیح لغیرہ) پر محمول ہوتی ہے اور شافعی نے دونوں بابوں میں فرمایا کہ نہی

وَعَلٰی هٰذَا الاَصْلِ قُلْنَا اِنَّ البَیْعَ بِالخَمْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ وُجُوْدُ رُکْنِهٖ فِیْ مَحَلِّهٖ غَیْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الثَّمَنُ لِاَنَّ الخَمْرَ مَالٌ غَیْرُ مُتَقَوَّمٍ فَیَصْلُحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَصَارَ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا وَکَذٰلِكَ بَیْعُ الرِّبٰوا غَیْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الفَضْلُ فِی العِوَضِ وَکَذٰلِكَ الشَّرْطُ الفَاسِدُ فِیْ مَعْنَی الرِّبٰوا ۔

ترجمہ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلہ بیع مشروع ہے باصلہ ہے اور وہ بیع کے رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ ثمن ہے اس لئے کہ شراب مال غیر متقوم ہے تو وہ (شراب) من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ کہ من کل وجہ تو یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربوا کے درجہ میں ہے ۔

تشریح مثلاً ایک کلو گوشت ۱½ کلو گوشت کے بدلہ میں بیچا تو بیع الربوا ہے کیونکہ ایک کلو دوسرے ایک کلو کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابل بلا عوض ہے تو جواز کی شرط مساوات و برابری ہے تو اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل ۔

اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے وقت میں اللہ کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں اللہ کی جانب سے مقرر ضیافت سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروع بالوصف ہے تو بذات خود وقت میں کوئی خلل نہیں ہے لیکن اتفاق سے یہ دن عید کا دن ہونے کی وجہ سے اعراض عن الضیافت پایا گیا اور اسی وجہ سے کہ یوم النحر کا روزہ مشروع باصلہ ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں اتصال نذر کی وجہ سے نہیں بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وَکَذٰلِكَ صَوْمُ یَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ الاِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰی فِیْ وَقْتِهٖ غَیْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الاِعْرَاضُ عَنِ الضِّیَافَةِ المَوْضُوْعَةِ فِیْ هٰذَا الوَقْتِ بِالصَّوْمِ اَلَا تَرٰی اَنَّ الصَّوْمَ یَقُوْمُ بِالوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِیْهِ وَالنَّهْیُ یَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ یَوْمُ عِیْدٍ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِهٰذَا یَصِحُّ النَّذْرُ بِهٖ عِنْدَنَا لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ وَاِنَّمَا وَصْفُ المَعْصِیَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهٖ فِعْلًا لَا بِاِسْمِهٖ ذِکْرًا

ترجمہ اور ایسے ہی یعنی بیع بالخمر کے مثل، یوم النحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رکنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں غیر مشروع ہے اپنے وصف سے اور وصف وہ

اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیافت سے جو اس وقت میں مقرر ہے۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی متعلق ہے وصف صوم کے ساتھ اور وصف یہ عید کا دن ہے تو روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے نذر اس کے شروع باصلہ ہونے کی وجہ سے ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح مصنف کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات ذہن نشین رکھئے کہ الا یری نحو سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الا یری سے اس کی مزید توضیح ہے ان الصوم الخ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ ولا خلل فیہ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے مثل ہے تو اس وقت میں روزہ سے نہی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ نہی وقت کے وصف کے اعتبار سے ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جو اللہ کی جانب سے مخصوص ضیافت کا دن ہے اور یہ چونکہ روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا وہ روزہ سے متصل ہوگا لہذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ شروع باصلہ ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ نذر میں لفظ صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے۔ اسی طرح وقت طلوع شمس میں بذات خود کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ وہ وقت باصلہ صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت بعض حدیث شیطان کی جانب منسوب ہے البتہ نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی خرابی مظروف کی خرابی میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے ادا کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا محل ہے تو فساد وقت فساد صلوۃ میں مؤثر نہ ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا۔ لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ مسبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن مسبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اوقات مکروہہ میں واجب کامل ادا نہ ہوگا۔

بہرحال صورت مذکورہ میں روزہ کو فاسد اور نماز کو ناقص کہا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق الگ الگ نوعیت کا ہے تو اس کا یہ ثمرہ ظاہر ہوگا کہ یوم نحر کا روزہ شروع کرنے سے لازم ہوگا اور نفل نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اسی کو مصنف فرماتے ہیں۔

وَوَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَدُلُوكِهَا صَحِيحٌ بِأَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ إِلَّا أَنَّ نَفْلَ الصَّلٰوةِ لَا يُوجَدُ بِالْوَقْتِ لِأَنَّهُ ظَرْفُهَا

ہوتا کسی باندی کو خرید لیا اور کوئی مانع موجود نہیں تو ملک یمین کے ساتھ ساتھ حلت بھی ثابت ہوگی اور جو سبب باندی میں اور غلام میں اور بکری میں ہے صرف ملک یمین ہے نہ کہ حلت ، خلاصۂ کلام مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ نکاح نہیں ہو سکتا بلکہ بیع ہو سکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه نفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل والتحريم يضاده بخلاف البيع لانه شرع للملك العين والحل فيه تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهائم

ترجمہ اور ہمارے اصول پر بغیر گواہوں کے نکاح سے الزام وارد نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی نفی کردی گئی ہے نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہے ملک ضروری کے لئے جو حل سے منفصل نہیں ہے اور تحریم حل کی ضد ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ یہ مشروع ہے ملک یمین کے لئے اور حل اس میں تابع ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروع ہے موضع حرمت میں اور ان چیزوں میں جن میں بالکل حل کا احتمال نہیں ہے جیسے کہ مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے ۔

باقی تفصیلات مذکور ہیں دو ہرا نہ کیا ۔

سبق نمبر ۲۳

آپ ماقبل میں فرما کر آئے ہیں کہ افعال حسیہ سے نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے یعنی بالکل مشروع ہی نہیں ہوتی اور کسی فعل شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غصب فعل حسی ہے جو شرعاً منہی عنہ ہے اور ایسے ہی زنا فعل حسی ہے جو منہی عنہ ہے جس پر فرمان باری تعالیٰ ولا تاکلوا اموالکم بالباطل اور ولا تقربوا الزنا ۔ دال ہے ۔

حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غصب کی صورت میں غاصب بعد ادائے ضمان مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمت مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعال حسیہ منہی عنہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں ؟

تو اس کا جواب دیا کہ غصب بذات خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک حکم شرعی کی وجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کر دیا اگر اب بھی غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور معوض عنہ دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے ۔

اسی طرح زنا بذات خود حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ کے واسطے سے زنا حرمت مصاہرت کا

تشریح: بہرحال آپ کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملکیت قصداً ثابت نہیں ہوتی بلکہ ضمناً ثابت ہو
اقرار میں دارو مدار بلا ملکیت ضمناً ثابت ہوئی ہے اور حکم شرعی کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہے۔ بالفاظ
دیگر غصب قبیح لعینہ ہے تو اس کے ذریعہ اثبات ملک بھی قبیح ہوگا لیکن جب ملک قصداً ثابت نہیں ہوئی بلکہ حکم
شرعی کی شرط ہونے کی وجہ سے ملک کا اثبات ہے اور حکم شرعی (ضمان) حسن ہے اور حسن کی شرط حسن ہوا کرتی
ہوتی ہے تو بواسطہ ضمان اثبات ملک میں حسن پیدا ہو گیا ہے۔
استحقاق محرمات یعنی اولاً بچے کے اوپر دادی اور موطوءہ کے اصول و فروع حرام ہوتے ہیں پھر بچے
کے واسطے سے حرمت بچے کے والدین کی طرف متعدی ہوتی ہے یہاں تک واطی پر موطوءہ کے اصول و فروع حرام
ہو جاتے ہیں باقی تفصیلات واضح ہیں۔

سبق نمبر (۳۴)

امر اور نہی کی بحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا صیغہ مامور بہ کو طلب کرتا ہے اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے ترک کرنے کو طلب کرتا
ہے لیکن صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا
تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے مسلم الثبوت مع شرحہ میں اس کی تفصیلی بحث موجود ہے لیکن مصنفؒ کے نزدیک
مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ مامور بہ کی ضد میں کراہت کا تقاضا کریگا یعنی مامور بہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی اور
یہ کراہت بھی بر بنائے ضرورت و اقتضاء ہے نہ کہ باعتبار دلالت اور نہ اس اعتبار سے کہ یہ امر کا موجب ہو۔
بہرحال جب کراہت بر بنائے ضرورت ہے اور یہ اصول مقرر ہے کہ الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ
اور ضرورت تحریم صرف کراہت سے ادا ہو جاتی ہے اسی وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا لیکن اس کیلئے
شرط یہ ہے کہ مامور بہ کی ضد میں اشتغال مفوّت نہ ہو اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اندر حرمت کا حکم
جاری ہوگا اور اگر مامور بہ کا فوات نہ ہو تو پھر ضد کے اندر کراہت کا حکم جاری ہوگا جیسے کسی کو رکعت کے سجدہ کے بعد قیام
کے بعد قیام کا حکم دیا گیا ہے تو اگر کوئی قعود کر کے بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو تو چونکہ مامور بہ قیام کا فوت لازم نہیں
آیا اس لئے قعود پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا بلکہ کراہت کا حکم جاری ہوگا اور یہ بھی قعود کی وجہ سے تاخیر قیام ہوئی۔
جب صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد
میں وجوب کو ثابت کریگا اسی وجوب کو مصنفؒ نے سنۃ فی القوۃ کالواجب سے تعبیر کیا ہے جس کا حاصل
یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے جیسے محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے تو اس نہی سے
یہ بات ثابت ہوگی کہ چادر اور تہبند کا پہننا سنت ہے لیکن واجب کے درجہ میں ہے جسکی قوت کی وجہ سے گویا واجب
واجب ہوگا۔
جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

کے اعتبار سے حرام ہے اور نفس کو مقہور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے ۔ والسنة یثبت بہ الخ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ جب امر کا صیغہ اپنی ضد سے ساکت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی؟ تو جواب دیا کہ امر کے مقتضی کے پیش نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ وجوب شیٔ کی طلب اس کی ضد کے ترک کو مقتضی ہے فی القوة کالموجب۔ یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہاء کے درمیان متعارف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو واجب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہت حرمت سے ادنیٰ ہے ۔

سبق نمبر ۳۹

شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں خواہ مامورات ہوں یا منہیات سب کے اندر حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشروع کرنے والا ہے چونکہ اللہ کے حکم کو ہر ہر وقت پہنچانا ایک اہم کام تھا اس لئے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اس کام کا تقاضہ کریں اور انہیں اسباب کو احکام شریعت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور طے یہ ہوا کہ سبب حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا اللہ ہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہو کہ ایجاب تو اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جیسے خالقیت اس کی صفت خاصہ ہے اور اسباب کی جانب ایجاب کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اس کی صفت خاصہ کو قطع کرنا ہے؟

پھر ان اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا اوامر سے ثابت ہوتا ہے، پھر احکام دو قسم کے ہیں (۱) احکام اصلیہ یعنی اعتقادیہ جیسے ایمان باللہ (۲) احکام فرعیہ یعنی فقہی احکام، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ اسباب مقرر ہیں جیسے ایمان باللہ کا سبب حدوث عالم ہے جس پر آیات کثیرہ دال ہیں ورنہ اگر عالم حادث ہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب ہوتا ۔

اور معاملات بیع وشراء وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس کی بقاء کے لئے ضرورت ہے کہ بیع وشراء اور نکاح وغیرہ کے معاملات ہوں تاکہ نسل انسانی کی بقاء اور اس کی ضروریات کا نظم ونسق ہو اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اسی وجہ سے سال کے تکرار سے وجوب حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب واحد حقیقی ہے، اور روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے یا تو اس کا نفس شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر دن یا روزہ کے دن کا اول وقت علی حسب اختلاف الاقوال ۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقات مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں جیسے وجوب رجم کا سبب زنا ہے اور قصاص کے لئے قتل عمد ہے اور قطع ید کے لئے سرقہ ہے وغیرہ وغیرہ ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہٰذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من وجہ محظور اور من وجہ مباح ہو، کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور محظور عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے ۔ جیسے قتل خطاء میں کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت وعقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب

قتل خطاء میں بھی حظر و اباحت دونوں کے پہلو ہیں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ امر مباح ہے اور اس نے تحری اور تحقیق کو ترک کیا جس کی وجہ سے مقتول کو گولی لگی اور یہ محظور ہے۔ اسی طرح کفارۂ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو ہیں تو افطار میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں اپنی مملوکہ چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کیا ہے جو محظور ہے، بہرحال نفس وجوب اسباب سے اور وجوب اداء امر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب اُدھار بیع و شراء کی گئی تو ثمن کا نفس وجوب فی الذمہ عقد سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادا مدت کے وقت مطالبہ سے لازم ہوگا۔

اور مجنون اور مغمی علیہ کا جنون دائماً جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ نہ ہو تو ان پر نماز واجب ہے اور ایسے ہی نائم پر نماز کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان حوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفس وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقع ہو گذرا ہے۔

اور سبب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب مضاف ہے یا اس سے تعلق و ملازمت کا کنکشن رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوگا جیسے صلوٰۃ الظہر، صوم رمضان وغیرہ میں۔

سوال:۔ صدقۃ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سبب وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سبب وجوب راس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے؟

جواب:۔ قاعدہ تو وہی ہے جو بیان کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اضافت کر دی جاتی ہے مگر یہ مجاز ہے اور ہماری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول وہی ہے جو مذکور ہوا۔

سوال۔ جب صدقہ کی اضافت فطر و راس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور راس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں؟

جواب:۔ صدقۂ فطر مؤنت کے مثل واجب ہوتا ہے اور مؤنت کے وجوب میں اصل راس ہے نہ کہ وقت کیونکہ راس ہی مؤنت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے راس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے۔

سوال:۔ وقت کے تکرر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرر وقت میں ہے راس میں نہیں کیونکہ راس تو وہی موجود ہے جو پہلی عید میں تھی پھر فطر ہی کو سبب قرار دینا چاہیے؟

جواب:۔ جس طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرر ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہوگا مگر اس بنا پر نہیں کہ فطر یوم عید حول سبب وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکرر وقت سے مؤنت میں تکرر ہے اور حول کے تکرر سے وصف نماء میں تکرر ہے اور وصف کے تجدد سے گویا راس میں اور مال میں تکرار اور تجدد ہو رہا ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

فصلٌ فی العزیمۃ والرخصۃ وھی فی احکام الشرع اسمٌ لما ھو اصلٌ منہا غیرُ متعلقٍ بالعوارض والرخصۃُ اسمٌ لما بُنی علی اعذار العباد والعزیمۃ اقسامٌ اربعۃٌ فرضٌ وواجبٌ وسنۃٌ ونفلٌ فالفرضُ ما ثبت وجوبُہ بدلیلٍ لا شبہۃ فیہ وحکمہ اللزوم علماً وتصدیقاً بالقلب وعملاً بالبدن حتی یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ بلا عذرٍ والواجبُ ما ثبت وجوبہ بدلیلٍ فیہ شبہۃٌ وحکمہ اللزوم عملاً بالبدن لا علماً علی الیقین حتی لا یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحاد واما متأولاً فلا والسنۃ الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وحکمہا ان یطالب المرء باقامتہا من غیر افتراضٍ ولا وجوبٍ لانہا طریقۃ امرنا باحیائہا فیستحق اللائمۃ بترکہا والسنۃ نوعان سنۃ الھدی وتارکہا یستوجب اساءۃ وکراھۃ والزوائد وتارکہا لا یستوجب اساءۃ وکراھۃ کسیر النبی علیہ السلام فی قیامہ وقعودہ ولباسہ وعلی ھذا تخرّج الالفاظ المذکورۃ فی باب الاذان من قولہ یکرہ او قد اساء او لا باس بہ وحیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسمٌ للزیادۃ ونوافل العبادات زوائد مشروعۃ لنا لا علینا وحکمہ انہ یثاب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ ویضمن بترکہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار للّٰہ تعالی مسلماً الیہ وھو کالنذر صار للّٰہ تسمیۃً لا فعلاً ثم وجب لصیانتہ ابتداء الفعل فلأن یجب لصیانتہ ابتداء الفعل بقاؤہ اولی ۔

ترجمہ یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں ، اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو جو عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض ، اور واجب اور سنت ، اور نفل بہرحال فرض وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تصدیق کے اعتبار سے اور بدن سے عمل کے اعتبار سے ، یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے ۔
اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسق قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ پر جاننے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کو ہلکا سمجھے اور بہرحال تاویل کرنے والا ایسا نہیں (یعنی اس کی تفسیق نہ ہوگی) اور سنت دین میں مروجہ طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرد سے اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا

بائیکا لینا فرائض و واجب کے اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کا جاری کا ہم کو حکم دے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہونگے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور اس کا تارک اساءت اور کراہت کی سزا کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک اساءت اور کراہت کی جزا کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اچھے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ الفاظ جو باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول یکرہ او یا فقد اساء یا لا باس بہ اور جب کہا جائے یعید تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور نفل عبادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور نفل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دی جاتا اور ہمارے نزدیک شروع کرنے سے نفل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا (یعنی اوا لازم ہوگی) اس لئے کہ جو مقدار ادا کی گئی ہے وہ اللہ کے لئے ہوگیا ہے جو اس کو سپرد کردیا گیا ہے اور وہ (عبادت کو شروع کردینا) نذر کے مثل ہے جو اللہ کے لئے ہو جاتی ہے تصریح کے اعتبار سے نہ کہ فعل کے اعتبار سے پھر تصریح کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتداء واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے بقاء فعل واجب ہو۔

تشریح: اذا صنف الخ استخفاف کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے تجاوز کی مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا تجاوز حرام ہے۔ الملامۃ ملامت کے معنی میں ہے۔

سبق نمبر ۱۴

جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہوگئی تو اب سنئے کی رخصت کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) رخصت حقیقیہ۔ (۲) رخصت مجازیہ: جب عزیمت معمول بہا ہو تو اسکے مقابلہ میں آنے والی رخصت حقیقی ہوگی اور جب عزیمت معمول بہا نہ ہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت معمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہونگی، لیکن رخصت حقیقیہ کی ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف و کمزور، یعنی جہاں عزیمت معمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقیہ ہے پھر جب حکم کا سبب سے تراخی ہو جائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصت مجازیہ میں ایک تو وہ جو مجاز ہونے میں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معدوم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت معمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا نہ ہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ مجاز کامل وہی ہے جس میں عزیمت بالکل معمول بہا نہ ہو۔

تفصیل نوع اول: جس میں محرم کے قیام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح

ایسے ہی مدت مسح میں غسل رجلین ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے قصر صلوٰۃ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں اتمام ضروری ہے اور قصر صلوٰۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فَانواعٌ اربعةٌ نوعان من الحقيقة اَحَدُهُمَا اَحَقُّ من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتمُّ من الآخر فامّا احق نوعي الحقيقة فما استُبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعًا مثل اِجْراء المكره بما فيه الجاءٌ كلمةَ الشركِ على لسانه وافطاره في نهار رمضان واتلافه مال الغير وجنايته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف على نفسه الامرَ بالمعروف وحكمه أنّ الاَخْذَ بالعزيمة اولى واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما ولهذا صحّ الاداءُ منهما ولو ماتا قبل ادراك عدّةٍ من ايامٍ اُخر لم يلزمهما الامر بالفدية وحكمه اَنَّ الصَّومَ افضلُ عندنا لكمال سببه وتردُّدٍ في الرخصة فالعزيمةُ تُؤدّي معنى الرخصة من حيث تضمّنها اليسر بموافقة المسلمين الا ان يخاف الهلاكَ على نفسه فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب عنه ساقطٌ بخلاف النوع الاول واما اَتَمُّ نوعي المجاز فما وُضِعَ عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازًا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازًا من حيث هو اسم تمحّض تخفيفًا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوعٍ منه اصلاً وهو السَّلَمُ حتى كانت العينية في المسلم فيه مُفسدةً للعقد وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتهما في حق المكره والمضطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه وكذلك قصر الصلوٰة في حق المسافر رخصةُ اسقاطٍ عندنا

ترجمہ: اور بہرحال رخصتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں، دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے احق ہے اور دو قسمیں مجاز کی جن میں سے ایک دوسری سے اتم ہے پس بہرحال حقیقت کی دو قسموں میں سے احق پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح معاملہ کیا جائے محرم کے قیام اور محرم کے حکم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو کلمۂ شرک کو اپنی زبان پر اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا ضائع کرنا غیر کے مال کو اور اس کا جنایت کرنا احرام پر اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے

اس غلام سے جسکو عبد کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ عبد ظاہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بنا درست نہیں ہے ۔ اور مغایرت کے وقت رقیت متعین نہیں ہے اس میں جو حکم ہے باعتبار معدود کے اور بحال مسافر اور مقیم کی نظیر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے میں رقیت کے معنی میں سے کچھ متحقق ہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے کیا اور وہ فقیر ہے تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان محمد کے قول میں اور یہی روایت ہے ابو حنیفہ سے کہ انہوں نے مرنے سے تین دن قبل اسی کی جانب رجوع کرلیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں (یعنی تین دن اور ایک سال کے روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے (یعنی خالص عبادت ہے جو زجر و عقوبت کے معنی سے خالی ہے) اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے (اس مسئلہ میں یہ دونوں (قصد و اکمال) برابر ہیں تو ہوگئی یہ (تعدد کی قبیل) جیسے مدبر جبکہ اس نے کوئی جنایت کی تو لازم ہے اس کے مولی کو جو کم ہو دیت اور قیمت میں سے بخلاف غلام کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں ۔

تشریح بما لا یحتمل التعلیق الخ یہ احتراز ہے دین کے صدقہ کرنے سے مدیون پر اس لئے کہ یہ صدقہ مدیون کے قبول کا محتاج ہے لہذا اگر وہ رد کردے تو رد ہوجائیگا اس لئے کہ دین تعلیق کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح کہ مدیون اس کو دیدے تو اس کا تصدق استحقاق محض ہوگا ۔ من نذر الخ یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے وقوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے وقوع کو چاہتا ہے جیسے ان شفی اللہ مریضی فعلی کذا تو پھر اختیار نہ ہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا ۔ وھو معسر الخ یہ مالدار سے احتراز ہے اس لئے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے ۔ لما قلنا ۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو عبد ماذون فی الجملہ کے بیان میں گذرچکی ہے یعنی یہ کہ دو متغایر چیزوں کے درمیان اختیار رقیت کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متغایر چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور ضمان میں مغایرت ہے ۔

سبق نمبر ۴۲ بابٌ فی بیانِ اقسامِ السُّنَّۃِ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

تشریح: یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ ۔

اعلم ان سنۃ رسول اللہ علیہ السلام جامعۃ للامر والنھی والخاص والعام وسائر الاقسام التی سبق ذکرھا فکانت السنۃ فرعا للکتاب فی بیان تلک الاقسام باحکامھا وانما ھذا الباب لبیان ما یختص بہ السنن فنقول

ابن مسعودؓ کی قراءت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات ہے وہ بھی حدیث مشہور ہے لہٰذا حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے متتابعات کی قید بڑھا دی گئی ہے۔

سوال: جب خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے تو اس سے متواتر کے مثل علم یقین کیوں حاصل نہیں ہوتا؟

جواب: چونکہ یہ قرن صحابہؓ میں احاد میں سے تھی جس کی وجہ سے اس کی قطعیت ختم ہوگئی اور اس شبہ کی وجہ سے یقین کے درجہ سے ساقط ہوگئی بخلاف متواتر کے اس کے بعد اس کی عبارت ملاحظہ ہو۔

والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم وأولئك قوم ثقات أئمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص إنه أحد قسمي المتواتر وقال عيسى بن أبان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكن لما كان من الآحاد في الأصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين

ترجمہ اور دوسری قسم مشہور ہے اور وہ وہ ہے جو ابتداء اور عہد صحابہ میں احاد میں سے ہو پھر پھیل گئی ہو یہاں تک کہ وہ ایسی ہوگئی جس کو ایسی قوم نقل کرنے لگے جن کے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم قرن ثانی اور وہ ہیں جو ان کے بعد ہیں (تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں جو ایسے ائمہ ہیں جو غیر متہم ہیں تو یہ حدیث ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی یہاں تک کہ جصاصؒ نے کہا ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے کہ مشہور کے منکر کی تضلیل ہوگی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور یہ ہمارے نزدیک بھی صحیح ہے۔ اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے حجت ہے عمل کئے جانے کے لئے متواتر کے درجہ میں تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور یہ زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے رجم کی زیادتی ہے اور مسح علی الخفین کی اور کفارہ یمین کے روزوں میں تتابع کی لیکن مشہور چونکہ ابتداء میں احاد میں سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہوگیا جس کی وجہ سے علم الیقین ساقط ہوگیا۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۴۴

مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے لہٰذا اس لفظ سے ذہن اس بات کی جانب منتقل ہوتا ہے کہ جس کو ایک راوی روایت کرے وہ خبر واحد ہے مگر مصنفؒ نے اس کی تردید فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے درجہ پر فائز نہ ہو۔

ولم يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف فيها وترك المحاجة به دل انه يوجب العمل بشروط تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة ۔

ترجمہ اور خبر واحد اور وہ وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو اور اس کا حکم جبکہ وہ وارد ہو درانحالیکہ کتاب کے مخالف نہ ہو اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو ایسے حادثہ میں جس میں بلویٰ عام نہ ہوا ہو اور اس حادثہ میں صحابہؓ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہ ہوا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے ان شرطوں کے ساتھ جو مخبر میں ملحوظ کیا اور وہ چار ہیں اسلام اور عدالت اور عقل کامل اور ضبط تو عمل واجب نہ ہوگا کافر اور فاسق اور مجنون کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت سخت ہو پیدائشی طور پر یا لاپرواہی کی وجہ سے یا اٹکل سے بولنے کی وجہ سے ۔

جو شخص مستور الحال ہے وہ باب حدیث میں فاسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہ ہوگی البتہ خیر القرونؓ کی یہ بات تھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خیر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته الا في الصدر الاول على ما نبين ۔

ترجمہ اور مستور الحال فاسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں جب تک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے مگر صدر اول میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے ۔ اس کی تشریح واضح ہے ۔

امام ابوحنیفہ کے ایک شاگرد حسن بن زیاد نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ مستور الحال پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مثل ہے ۔ اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وروى الحسن عن ابي حنيفة انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء ۔

ترجمہ اور حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ مستور عادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں جو وہ خبر دے رہا ہے پانی کی نجاست کے بارے میں ۔

مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور الحال فاسق کے مثل ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ صدق کے رجحان کے لئے عدالت ضروری ہے ۔

اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وذکر فی کتاب الاستحسان ان مثل الفاسق فیہ وھو الصحیح۔

ترجمہ اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور فاسق کے مثل ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور یہی صحیح ہے)۔

تشریح امام محمد نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمم کر سکتا ہے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ احوط ہے، اسی کو مصنف نے فرمایا۔

وقال محمد فی الفاسق یخبر بنجاسۃ الماء انہ یحکم السامع رایہ فان وقع فی قلبہ انہ صادق یتیمم من غیر ان یریق الماء فان اراق وتیمم فھو احوط للتیمم۔

ترجمہ اور محمدؒ نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ وہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو گرائے ہوئے پس اگر اس نے پانی گرا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے احوط ہے۔ باقی بات واضح ہے۔

تشریح اور اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی ان کی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

وفی خبر الکافر والصبی والمعتوہ اذا وقع فی قلب السامع صدقھم بنجاسۃ الماء یتوضأ ولا یتیمم فان اراق الماء ثم تیمم فھو افضل۔

ترجمہ اور کافر بچہ اور مجنون کی خبر میں جبکہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے سلسلہ میں تو سامع وضو کرے اور تیمم نہ کرے پس اگر وہ پانی گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے باقی تفصیلات واضح ہیں۔

تشریح کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں محض الزام ہوتا ہے جیسے اکثر حقوق العباد ہیں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہئیں۔ اور اگر من وجہ الزام ہو اور من وجہ ہو تو اس میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے۔ اور اگر اس میں الزام بالکل نہ ہو جیسے وکالت میں اور اذن فی التجارت میں۔ تو یہاں ہر ممیز کی خبر قابل قبول ہوگی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط و کالعدم کیا جائے۔

ہوئی ضرورت کیوجہ سے اور فاسق کے جھوٹ کی وجہ سے فسق کے باوجود شہادت کا اہل اور تہمت کے مستحق ہونے کیوجہ سے اس حیثیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنی خبر سے روکنا لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کہ یہ ضرورت غیر لازم ہے اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ (اصل) یہ ہے کہ ہاں پاک ہے اصلی خلقت کے اعتبار سے تو فسق عدم قرار نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب امور دین میں بالکل اس لئے کہ رواۃ میں عادلوں کی کثرت ہے اور اسی وجہ سے ان کے غیر سے بے نیازی ہے تو کسی کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح انما الخبر سے یلزم غیرہ تک سوال اول کا جواب ہے اور الا ان ہذہ الخ سے تیسرے سوال کا جواب ہے۔

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشات نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہ ہوگی جیسے غلاۃ روافض اور جو بھی ضروریات دین کے منکر ہیں اور جیسے قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افترا اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهُ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور بہرحال خواہشات نفسانی والا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشات نفسانی کو ملت بنالیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لیے کہ اس کا حجت پکڑنا اور خواہش کی جانب دعوت دینا گھڑنے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تشریح خوارج و معتزلہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ باب حدیث میں کذب و افتراء سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کرلی جائے گی۔ بہرحال اب تک کی تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ خبر واحد حجت ہے تو پھر اس کی کچھ تفصیل سماعت فرمائیں۔

اگر خبر واحد کا راوی ایسا ہو کہ جو اوصاف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست

اور جرح کرنے والے حدیث کے وہ ائمہ ہیں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور پختگی و اتقان میں اور مسلمانوں کی خیرخواہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا۔ لہٰذا جو حضرات تشدد یا تعصب یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجب نقصان نہ ہوگا جیسے ابن الجوزی، مجد الدین فیروزآبادی اور خطیب بغدادی اور محدث دارقطنی وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته قولاً او عملاً من الراوي بعد الرواية او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساخ واختلفوا اذا انكر المروي عنه قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقيل ان هذا قول ابي يوسفؒ خلافاً لمحمدٍ وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها قال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي كما لا يوجب في الشاهد ولا يمنع العمل به الا اذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من ائمة الحديث

ترجمہ اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جاتا ہے جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد قولاً یا عملاً یا راوی کے غیر کی جانب سے ائمہ صحابہؓ میں سے حالانکہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو انتساخ پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جبکہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی اشبہ بالحق ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف محمدؒ کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں حالانکہ قاضی اس فیصلہ کو یاد نہیں رکھتا تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول نہیں کرے گا) اور محمدؒ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول کرے گا) اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعن مبہم شاہد کی جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن مبہم حدیث پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن واقع ہو اس حال میں کہ وہ مفسر ہو ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیرخواہی اور پختگی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں ائمہ حدیث میں سے۔

تشریح:۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعنؒ راوی کی طرف سے ہے یا غیر کی وہ غیر صحابی ہے یا ائمہ حدیث

کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہوگی یعنی دونوں کے درمیان تعارض ہوگا اور دونوں کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی اور اگر نفی ایسی ہو تو پھر تعارض نہیں ہوگا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو بریرہ کے واقعہ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ لباس وصورت سے غلام اور آزاد میں امتیاز نہیں ہو سکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہو سکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہوگا تو اسی وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے۔

اور واقعہ میمونہؓ میں نفی کو دلیل سے جانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی ہیئت ہے تو یہاں نافی اور مثبت میں تعارض کا تحقق ہوگا تو اب دلیل سے ترجیح دی جائے گی تو ہم نے ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی یزید بن الاصم کی روایت پر کیونکہ ابن عباسؓ ضبط واتقان میں یزید بن الاصم سے فائق ہیں بحر العلومؒ نے شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ ابن الاصم اعرابی ہیں اپنی پنڈلی پر موتنے والا ہے کیا تم اس کو ابن عباس کے مثل قرار دیتے ہو؟

اسی طرح وہ خبر جو کسی شئ کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست کے بارے میں ہو اور متعارض ہو تو اگرچہ اس میں حرمت زائد ہوتی ہے لیکن جب معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نافی اور مثبت میں تعارض متحقق ہوگا تو اصل پر عمل ہوگا اور اصل حلت اور طہارت ہے۔

یعنی یہ تفصیل اس وقت ہے جب معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے محض اس بنا پر حلت وطہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غیر معتبر ہوگی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہوگا یعنی حرمت ونجاست پر تعارض کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے۔

لیکن ہمارے اصحاب میں سے عیسیٰ بن ابان اور ایک روایت کے مطابق امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دی جائے گی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار والی کو ترجیح ہوگی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہوگا اس لئے کہ تجربہ سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول ایک دو کی خبر سے اقوی ہوتا ہے۔

اور اگر نصاب پورا ہو یعنی دو مرد یا دو ہوں تو پھر حریت، ذکورت سے ان حضرات نے ترجیح دی ہے یعنی دو مردوں اور دو آزاد لوگوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے دو عورتوں اور دو غلاموں کی خبر پر البتہ عدد سے ہٹ کر منفرد ایک میں ان حضرات نے بھی ذکورت وحریت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دو میں حجت پوری ہے وہاں ان اوصاف سے یعنی ذکورت وحریت سے ترجیح ہو جائے گی ان حضرات نے ان مسائل بارے استدلال کیا ہے جنھیں امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہوگی نہ کہ ایک کی۔

مگر ترجیح کا یہ طریقہ بالاتفاق متروک ہے اور امام محمد کے طرز سے استدلال قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پانی کی نجاست و طہارت کی خبر دینا مشاہدہ سے خبر دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ میں ہے تو اس میں شہادت کے اوصاف ملحوظ رکھے جائیں گے، اخبار کے مرتبہ میں قیاس مع الفارق ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فصل في المعارضة

وهذا لأن الحجج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وضعًا ولا تتناقض لأن ذلك من أمارات العجز تعالى الله عن ذلك وإنما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ والمنسوخ

ترجمہ یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں اور یہ تمام حجج کتاب اللہ اور سنت جن کے چند اقسام گذر چکی ہیں بذات خود حقیقۃً متعارض و متناقض نہیں ہوتیں کیونکہ یہ عجز کی علامت ہے جس سے اللہ تعالیٰ عالی شان ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے۔

تشریح مثلاً اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ کچھ حکم ارشاد فرمایا اور دوسری جگہ کچھ اور فرمایا تو درحقیقت یہاں اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے مگر جب ہم کو تقدم و تاخر کا علم نہ ہو سکا تو ہم نے ان کو بظاہر حجت سے یہ سمجھا کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصل میں بات ویسی نہیں ہے۔

تعارض: دو برابر کی حجتوں کا ایسا تقابل کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے۔

تناقض: دلیل کا مدلول سے تخلف ہو جانا (تفصیل الحق مختصراً)۔

وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة وبين السنتين المصير إلى القياس وأقوال الصحابة على الترتيب في الحجج إن أمكن لأن التعارض لما ثبت بين الحجتين تساقطا لأن كل واحدة منهما بالأخرى فيجب المصير إلى ما بعدهما من الحجة وعند تعذر المصير إليه يجب تقرير الأصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الأدلة ولم يصلح القياس شاهدًا لأنه لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً قلنا إن الماء عُرف طاهرًا في الأصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به الحدث فوجب ضم التيمم إليه وسمي مشكلًا۔

ترجمہ: دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع کرنا ہے اور دو حدیثوں کے درمیان

قیاس اور اقوال صحابہؓ کی جانب رجوع ہوگا درمیان ترتیب کے مطابق اگر رجوع ممکن ہو۔ اس لئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہو جائیں گی ان دونوں میں سے ہر ایک کے مندفع ہو جانے کی وجہ سے دوسرے کے ذریعہ تو اس حجت کی جانب رجوع واجب ہے جو ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی طرف رجوع کے متعذر ہونے کے وقت تقریر الاصل واجب ہے جیسے سؤر حمار میں، جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس بھی شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ قیاس ابتداءً حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کیا جائے گا کہ پانی کو جانا ہے اس حال میں کہ وہ اصل میں پاک ہے تو تعارض کی وجہ سے وہ ناپاک نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے حدث زائل نہ ہوگا تو وضو کی جانب تیمم کو ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک۔

تشریح اقوال صحابہؓ قیاس پر مقدم ہوں گے (وفیہ احتمال آخر) اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو تیسری آیت ترجیح نہ ہوگی ورنہ کثرت ادلہ سے ترجیح لازم آئیگی حالانکہ ترجیح کثرت ادلہ سے نہیں ہوتی بلکہ قوت اثر سے ہوتی ہے۔

بعض روایات میں گدھوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں حرمت ثابت ہوتی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے دودھ پر قیاس نجاست کو اور پسینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے پس قلب پر قیاس کراہت کو اور سؤر ہرہ پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس غیر صحیح ہے فرق کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سؤر حمار کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور تیمم کو ملانا ہے بلکہ اس کو مشکوک ادلہ کے تعارض کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة يعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل باحدهما وهو ما تطمئن قلبه اليه بنوع فراسة اولى من العمل بالحال ـ

ترجمہ اور بہر حال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط نہیں ہوں گے تعارض کی وجہ سے تاکہ استصحاب حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کی وجہ سے حق کو پالیا ہو یا خطا کی ہو تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر لہذا ان میں سے ایک وہ جو کہ ایسی حجت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مطمئن ہو جائے تو اولیٰ ہے حال پر عمل کرنے سے۔

تشریح فکان العمل الخ العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، وہو ما تطمئن الخ بنوع فراسۃ جملہ حالیہ اسم و خبر کے درمیان ہے۔

انگوٹھی عام ہے شامل ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور بطریق وصل اس کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کر دی تو ایجاب ثانی تخصیص ہے تو اس صورت میں موصی لہ اول کے لئے فقط حلقہ اور ثانی کے لئے فقط نگینہ ہے اور اگر ایجاب ثانی منفصل ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نگینہ میں تعارض ہے تو اس صورت میں حلقہ فقط اول کا اور نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا جب یہ تفصیل ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

فصلٌ وهذا الذي ذكرنا يحتملها الفصل البيان وهذا باب البيان وهو على خمسة أوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص فيصح موصولاً ومفصولاً بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك فأما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فإنما يصح بشرط الوصل واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز على التراخي وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا من القطع إلى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعلى هذا قال علماؤنا فيمن أوصى بخاتم لإنسان وبالفص منه لآخر موصولاً إن الثاني يكون مخصوصا ويكون الفص للثاني وإن فصل لم يكن خصوصا للأول بل صار معارضا فيكون الفص بينهما ۔

ترجمہ یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ تخصیص (کتاب وسنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے۔ اور بیان پانچ قسم پر ہے بیان تقریر اور بیان تفسیر اور بیان تغییر اور بیان تبدیل اور بیان ضرورت۔ بہرحال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسے لفظ سے جو مجاز و خصوص کا احتمال ختم کر دے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق اور ایسے ہی بیان تفسیر (موصولاً و مفصولاً صحیح) ہے اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے پس بہرحال بیان تغییر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں واقع ہوگی تخصیص تراخی کے طریقہ پر اور شافعیؒ کے نزدیک تخصیص میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں عموم خصوص کے مثل ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہے گی (پس) تغییر ہوگی قطعیت سے احتمال کی جانب تو تغییر مقید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نگینہ کی وصیت دوسرے کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کیا حکم ہے) ایجاب ثانی اول کی تخصیص ہے اور نگینہ دوسرے کے لئے ہوگا

سے خالی نہیں ہے ۔

بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک حکم سب کا برابر ہے فقط معارضہ کی وجہ سے مستثنیٰ منہ کا حکم ساقط ہوتا ہے بقدر مستثنیٰ ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے علماء احناف اور شوافع کا ایک اختلاف یہ ہے کہ ایک لپ گیہوں کی بیع دو لپ گیہوں کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حرام ہے اور دونوں کا مستدل ایک ہی حدیث ہے اور وہ یہ ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ۔ غلہ کو غلہ کے بدلے مت بیچو مگر برابر برابر ۔ تو امام شافعیؒ نے اپنے معارضہ کی بنیاد پر فرمایا کہ ایک لپ دو لپ کے بدلہ میں حرام ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لاتبیعوا الطعام بالطعام ۔ یہ صدر کلام ہے ۔ یہ عام ہے یعنی غلہ کو غلہ کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں سب حرام ہیں اور کلام میں پھر استثناء آیا الا سواء بسواء ۔ سے یعنی مگر مساوات کے ساتھ تو یہ صدر کلام کے معارض ہو گیا تو فقط یہ صورت حکم حرمت سے خارج ہو گئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اسی میں ہو سکتی ہے جو تحت الکیل داخل ہو اور جو مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہو سکتی تو معارضہ کی وجہ سے فقط مساوات کی صورت خارج ہوئی اس کے علاوہ سب کی سب بدستور حرام رہیں اور ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں تو صدر کلام اپنے عموم کی وجہ سے اس کی حرمت پر دال ہے ۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ جائز ہے اور صدر کلام بھی اس سے ساکت ہے کیونکہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے ۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہذا صدر کلام کا مطلب یہ ہوا کہ غلہ کی بیع کی تین صورتیں اور تین احوال ہیں حالت مفاضلت حالت مجازفت حالت مساوات ۔ اور یہ احوال ثلاثہ تحت الکیل داخل ہیں تو مناسبت صدر کلام سے فقط ان احوال ثلاثہ کی ہے جو تحت الکیل داخل ہیں کیونکہ احوال ثلاثہ میں سے کسی حالت پر حرمت ہو سکتی فقط مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں غلہ کو ناپنے کا کوئی پیمانہ ایک مقرر جیسے جریب، صاع وغیرہ کے کیل کے لئے مقرر ہو گیا یہ مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اور جب صدر کلام ایسی چیز کو شامل نہیں جو تحت الکیل داخل نہ ہو تو ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ میں جائز ہے ۔ اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ استثناء حالت سے ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شوافع اور حنفیہ دونوں نے اپنے دعوی پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنفؒ نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفاء کیا ہے ۔

اور مستدل فرمان باری فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاما ہے ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوحؑ ساڑھے نو سو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پچاس سال کے جو قبل بعثت یا بعد طوفان رہے تھا ۔ تو اگر یہاں ہماری بات مان لی جائے کہ مقصد استثناء باقی کا تکلم ہوتا ہے تو کوئی اشکال نہیں گویا کہ خمسین کا استثناء لفظ الف سے متعرض ہو گیا کہ الف کا تلفظ ہوا ہی نہیں بلکہ تسعمائۃ و خمسون کا تکلم

تشریح اس کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی ہے یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ تکلم میں باء تکلم کے متعلق ہے اور بقدر کی باء ینبغی کے متعلق ہے اور بکلمۃ کی ضمیر مستثنی کی جانب راجع ہے، تو تقدیر عبارت ایسے ہوگی الاستثناء ینبغی منہ اعتبار ابقدر المستثنی الذی وجد فی ضمن حکم تکلم المستثنی منہ حتی لا تقع التکلم بہ لغوا ۔

وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارض في الكيل خاصة فبقي عاما فيما وراءه وقلنا هذا استثناء حال فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدار ۔

ترجمہ اور اسی بناء پر شافعی رحمہ نے اعتبار کیا ہے صدر کلام کو عام فرمان نبی علیہ السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں قلیل وکثیر میں اس لئے کہ استثناء عارض ہوا ہے اس کے خاص طور پر تکیل چیزوں میں تو باقی رہا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام احوال میں اور یہ (عموم الاحوال) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدار میں یعنی کیل میں ۔

تشریح اس کی تشریح گذر چکی ہے یہاں اتنی بات قابل ذکر ہے کہ حدیث مذکور ان الفاظ سے نہیں ملی بلکہ یہ بعض الفاظ قریب ہے ہو سکتا ہے کہ اس حدیث کو روایت بالمعنی کے طریقہ پر بیان کیا گیا ہو جو یہ ہے الطعام بالطعام مثلا بمثل ۔ (رواہ مسلم)

ایک نپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں جس کو حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے کیونکہ حدیث نے مردود قرار دیا ہے شریعت میں نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں تھا اس کی بناء پر مقدار مذکور تحت الکیل داخل نہیں ہوئی ۔

واحتج اصحابنا رضي الله عنهم بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان الخمسين تعرض للعدد دون الثبوت لان الالف لا تحتمل غير العدد وكان الالف متى ثبتت الفا لم تصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل

ترجمہ اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحاب نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاما سے خمسین کا استثناء عارض ہوا ہے اس عدد کو جس کو ثابت کیا گیا ہے الف سے نہ کہ اس کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ

مثل قول علمائنا فیمن قال له علیّ مائة ودرهم او مائة وقفیز حنطة ان العطف جعل بیانا للمائة وقال الشافعی رحمه الله لا یکون قوله بیانا للمائة کما اذا قال له علیّ مائة وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیه متعارف ضرورة کثرة العدد وطول الکلام وذلک فیما یثبت ویجب فی الذمة فی عامة المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانها لا تثبت فی الذمة الا بطریق خاص وهو السلم

ترجمہ اور بہر حال بیان ضرورت پس وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع کے غیر کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور یہ چار قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو منطوق کے حکم میں ہے جیسے فرمان باری ورثه ابواه فلامه الثلث صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا پھر ثلث کے ساتھ ماں کی تخصیص اس بات پر دال ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے تو یہ تخصیص الام بالثلث صدر کلام کا بیان ہو گیا محض سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ دیکھیں۔ سکوت کرنا اس کے تغیر و تبدل سے حقیت پر دال ہے اور (سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے مغرور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے

اور اسی میں سے وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کے میرے ذمہ سو اور ایک درہم ہے یا سو اور ایک گیہوں کا قفیز ہے کہ عطف کو مائة کا بیان قرار دیا جائے گا اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ قائل کا قول معتبر ہو گا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت اسی چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے مگر ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے ۔

فاوجب الشرکة :- کیونکہ اس میں کسی کا حصہ بیان کئے بغیر میراث کی وضاحت دونوں کیجانب ہے ۔

بمحض السکوت :- اگر ماں کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان بنا ہے ۔

سبق نمبر ۱۰۵

بیان تبدیل اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

حکم کی مدت نہیں بتائی جس سے ظاہر یہ سمجھا جا رہا تھا کہ یہ حکم باقی رہے گا تو ہمارے حق میں یہ نسخ ہے جیسے قتل قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے لہٰذا مصنف نے فرمایا باب بیان التبدیل۔

وأما بيان التبديل فهو النسخ والنسخ في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى إلا أنه تعالى أطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فإنه بيان محض للأجل في حق صاحب الشرع تغيير وتبديل في حق القاتل

ترجمہ بیان تبدیل کا باب اور تبدیل نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس حکم کا ظاہر انسان کے حق میں بقاء ہو گیا تھا تو نسخ ہمارے حق میں تبدیل ہوئی صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوا اور نسخ قتل کے مثل ہے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم کا بیان ہے قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے۔

تشریح پھر نسخ کا محل ایسا حکم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ مشروع اور غیر مشروع دونوں ہو سکے جیسے مثلاً شراب لہٰذا ایمان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر جب یہ احتمال نسخ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسی قید نہ ہو جو احتمال نسخ کے منافی ہے، مثلاً پہلے سے اس کی مدت بیان کر دی گئی کہ یہ حکم اتنے دنوں کے لئے ہے بعد میں جو حکم آئیگا اسے نسخ نہ کہا جائے گا یا اس کی تابید کی قید لگی ہوئی ہو تو اب اس میں احتمال نسخ دور ہو گیا جیسے فرمایا خالدین فیہا ابداً۔

پھر تابید کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے جیسے مثال مذکور میں اور کبھی دلالۃً ثابت ہوتی ہے جیسے وہ احکام جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے ہیں بطور دلالت کے ان میں تابید ہے کیونکہ اب ان میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں ہے۔ یہی مصنف نے فرمایا۔

ومحله حكم يحتمل في نفسه الوجود والعدم ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت أو تأبيد ثبت نصاً كما في قوله تعالى خالدين فيها أبداً أو دلالة كشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم

ترجمہ اور نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس حکم کے ساتھ ایسی قید لاحق نہ ہوئی ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ کے

تشریح پھر کتاب کو کتاب سے سنت کو سنت سے اور کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے حتیٰ آخری دو دونوں امام شافعی رح کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ طعن کا ذریعہ ہوگا کہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جھٹلاتا ہے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جھٹلاتا ہے۔

مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخ کی حقیقت حکم کی مدت کا بیان ہے تو رسول ﷺ کتاب کے حکم کی مدت بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس حکم کی مدت بیان کر دے جو حکم کہ حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا وقال الشافعي لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم وجاز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجاز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم

ترجمہ اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخ کو دوسرے سے ہمارے نزدیک۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ طعن کا ذریعہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کرنا کیونکہ آپ مبین بنا کر مبعوث فرمائے گئے ہیں اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ متولی ہو جائے اس حکم کے بیان کا جس کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح پھر تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہو جائے دوسرا نہ ہو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نظم قرآنی کے دو حکم ہیں ایک الفاظ جو جواز صلوٰۃ کا مدار ہے۔ دوسرا احکام کا مدار ہے یعنی وجوب و حرمت وغیرہ کا یعنی صاف اور یہ دونوں مقصود ہیں تو جب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کر دیا جائے اسی کو مصنف رح فرماتے ہیں۔

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة و
الوقت

ترجمہ اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنی کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود و منفرد ہے تو ہر ایک احتمال رکھے گا مدت

ترجمہ اور وہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے۔ ابو سعید بردعیؒ نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے (قیاس) میں ان کی درستگی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور ابو الحسن کرخیؒ نے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے نہ جانا جا سکتا ہو۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی۔

تشریح یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابیؓ کیا یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں ذہن میں رکھئے ۱۔ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہو گیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں۔ ہے بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے ۲۔ یہ بات بھی ثابت نہ ہو سکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہنچ گیا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی تو بالاجماع تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماع صحابہؓ کے درجہ میں ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہؓ نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہو گئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں منحصر ہے لہٰذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ انہیں میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے۔ اور جس طرح قیاسوں کے تعارض کی صورت میں ان میں سے کوئی ساقط نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی غور و فکر سے کسی پر بھی عمل کرے یہی حال اقوال صحابہؓ کے تعارض کا ہے۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جس کا فتویٰ دور صحابہ میں مروج ہوا اور ان میں سے کسی نے صحابہؓ سے فتویٰ میں مزاحمت کی ہو جیسے قاضی شریحؒ نے حضرت علیؓ سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہوگی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحبؒ سے ظاہر الروایہ ہے۔

وهذا الخلافُ في كلّ ما ثبت عنهم من غير اختلافٍ بينهم ومن غير أن يثبت أن بلغ غيرَهم فسكت مسلِّمًا وأمّا إن اختلفوا في شيءٍ فالحقّ لا يعدو أقاويلَهم ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لأنّ تعيّن وجه الرأي لمّا لم يجز لحاجةٍ منهم بالحديث فصار محلّ القياس وأمّا التابعيّ فإن زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض مشايخنا رحمهم الله خلافًا للبعض

ترجمہ:۔ اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اسکے

کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا ہو اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو رد نہ کیا بلکہ اس کو تسلیم کرنے والا ہے اور بہرحال اگر انہوں نے کسی شئی کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متجاوز نہ ہوگا اور بعض بعض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا تعارض کی وجہ سے۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہوگیا جب کہ ان کے درمیان حدیث مرفوع سے مناظرہ جاری نہیں ہوا تو وہ قول صحابی قیاس کے درجہ میں آگیا۔ اور بہرحال تابعی پس اگر وہ مزاحم ہوا ہو صحابہ سے فتوے میں تو اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا۔

سبق نمبر ۵۳ بَابُ الْاِجْمَاع

اجماع کن حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ شرعاً قابل قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہ کی قید لگائی ہے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، اور امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی اور فرقہ زیدیہ اور امامیہ نے اہل بیت کی مگر ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اہل اجتہاد میں سے ہوں تعداد کتنی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے اور اسی قول پر مرجانا بھی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا۔ اور جو لوگ اہل ہوی ہیں جیسے شیعہ ان کا اختلاف معتبر نہیں خصوصاً اس امر کے مسئلہ میں جس میں ان کو اہل ہوی کہا گیا ہے۔

اور جو عوام کالانعام ہیں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو تو معتبر ہوگا اور پھر اجماع منعقد نہ ہو سکے گا۔ ورنہ امور اجتہادیہ میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے معتبر نہ ہوگا۔ یہاں تک کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة وقال بعضهم لا اجماع الا لعترة الرسول صلى الله عليه وسلم والصحيح عندنا ان الاجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة بقلة العلماء و كثرتهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا بمخالفة من لا رأي له في الباب الا فيما يستغنى عن الرأي ۔

ترجمہ لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے: ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر آل رسول کا۔ اور ہمارے نزدیک

فیہ اختلاف بمنزلۃ الصحیح من الآحاد وإذا انتقل إلینا إجماع السلف بإجماع علماء کل عصر علی نقلہ کان فی معنی نقل الحدیث المتواتر وإذا انتقل إلینا بالإفراد کان کنقل السنۃ بالآحاد وھو یقین بأصلہ لکنہ لما انتقل إلینا بالآحاد أوجب العمل دون العلم وکان مقدما علی القیاس

ترجمہ پھر اجماع چند مراتب پر ہے پس سب سے زیادہ قوی صحابہ کا وہ اجماع ہے جو صراحتہً ہوا ہو اس لئے کہ جب ہی اس کا کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی صراحت سے اور باقی حضرات کے سکوت سے ثابت ہوا اس لئے کہ سکوت دلالت کرنے میں تقریر علم پر بمنزلہ تصریح ہے پھر ان لوگوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے حکم پر جس میں ان لوگوں کا قول ظاہر نہ ہوا ہو جو ان کے (تابعین کے) مخالف ہو پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہو چکا ہے جس میں ان کے مخالف قول پس علماء نے اس آخری فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہ ہوگا اس لئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی ۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے اس قول کا جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو اور اس میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو لیکن اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو وہ اس حدیث صحیح کے درجہ میں ہے جو واحد ہو اور جب نقل ہو ہم تک (تواتر کے طریقہ پر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علماء کے اجماع کے ساتھ اس کی نقل پر تو وہ حدیث متواتر کی نقل کے معنی میں ہے اور جب اجماع منتقل ہو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تو وہ اجماع خبر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تو وہ عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا ۔

سبق نمبر ۵ — باب القیاس

اس باب میں پانچ چیزیں تفصیل سے مذکور ہوں گی (۱) قیاس کی تعریف (۲) قیاس کی شرائط (۳) رکن قیاس (۴) حکم قیاس (۵) علل مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب ۔

مصنفؒ نے سب سے پہلے قیاس کی تعریف بیان کی کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور ناپنا ہے بولا جاتا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنا دو اور فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو وہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے حکم اور علت کے اندر فرع کو اصل سے ناپا ہے ۔

اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے، تو حج کے ظہار کی صحت کے لئے مخلص کے ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی تبدیلی جو اصل میں تھا کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے حرمت کے متعلق ہونے کی جانب کسی مدت سے فرج کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدی کرنے کے لئے تاکہ اس سے فطر کے اندر حکم ہو اور وطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے تو ہو جائے گا حکم کا تعدیہ اس فرع کی جانب جو اصل کی نظیر نہیں ہے ۔ اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے کفارہ یمین اور ظہار کے غلام میں اور مصرف صدقات میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرع کی جانب جس میں نص ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ ۔

تشریح قیاس کی تعریف علماء نے مختلف عبارات میں کی ہے جس کو اصول الفقہ ص۲۲۳ پر دیکھا جا سکتا ہے اختصاراً ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا، قیاس کے معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے ۔

شرط اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنف نے منصوص بحکمہ بنص آخر کہا ہے تو منصوص یعنی تفرد ہے صیغۂ عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور یکطرفی یا خصوص کا مصلہ ہے اور خزیمہ کا مرتبہ اصل ہے اور تخصیص کی بار برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو ساتھ لے کر چلے تاکہ اس کو ثمن دیدیں حق سے پیچھے ہو کر آنیوالے دوسرے لوگوں سے گھوڑے کا بھاؤ کر لیا اور ان لوگوں کو پہلے قصہ کا علم نہ تھا تو اعرابی نے حضرت کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچ دوں حضرت نے فرمایا تم یہ کیا کہہ رہے ہو میں گھوڑا خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت خزیمہ جو بوقت شراء موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے گواہی دی تو اس گواہی کی وجہ سے حضرت خزیمہ کی گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام کردی گئی اور یہ خزیمہ کے لئے ایک اعزازی شرف ہے جو انہیں کے ساتھ خاص ہے ۔

سبق نمبر ۵۵ (شرط رابع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لغوی مفہوم میں تغیر نہ ہو کہ جس طرح فرع منصوص کے حکم میں تغیر باطل ہے اسی طرح اصل منصوص کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر باطل ہے یہ چوتھی شرط ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم میں تعلیل سے تغیر نہ ہو ۔

اب شوافع کی جانب سے بہت کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنف ان کا جواب دیں گے

سوال ۱: لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اس میں آپ نے علت قدر کو قرار دیا اور مثلاً قلیل کی بیع کو جائز قرار دیدیا اور یہ تعلیل سے حکم نص میں تغیر ہے جس کو آپ باطل قرار دیتے ہیں ۔

جواب: یہ تغیر نص ہی کی وجہ سے ہے یعنی دلالۃ النص سے ہے نہ کہ تعلیل کی جس کی تفصیل بحث صدر میں گذر چکی ہے ۔

ہمارے قبضہ کے اندر گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ انما الصدقات للفقراء الخ میں لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے، اس تقریر سے امام شافعیؒ کا یہ فرمان غلط ثابت ہوگا کہ زکوٰۃ مصارف مذکورہ کا حق ہے لہٰذا تمام اصناف کو دیا جانا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ اللہ کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوئے ہیں۔

اور ان کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے جس جزء کی جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان میں سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَبْقٰى حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهُ لِاَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِيْ نَفْسِهِ بِالرَّاْيِ بَاطِلٌ كَمَا اَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوْعِ وَاِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيْلَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِاَنَّ اسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِيْ دَلَّ عَلٰى عُمُوْمِ صَدْرِهِ فِي الْاَحْوَالِ وَلَنْ يَثْبُتَ اخْتِلَافُ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِي الْكَثِيْرِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ۔

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نص کے حکم فی نفسہ تبدیل رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم اس تغیر کو فروع کے اندر باطل قرار دے چکے ہیں اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء سے اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے عموم پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہ ہوگا مگر کثیر میں تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تغیر بالنص حسن اتفاق سے تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا) تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْاِبْدَالِ فِيْ بَابِ الزَّكٰوةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُمْ مَعَ مَا اَوْجَبَ لِنَفْسِهِ حَقًّا عَلَى الْاَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُهُ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ۔

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لئے کہ فقراء کے لئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم (یعنی وعدہ ایفاء کرو) جو اللہ نے مال داروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے یعنی مال مقرر جو مواعید کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال

تشریح سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے یہاں چار باتیں عرض کرنا ہیں اول یہ کہ عدت
لئے ہے کہ کہیں شرط ثابت کے برزون کو ملا کر اس کو ساقط میں شرط نہ سمجھ لیا جائے ۔
۲ تغیر مجاز میں کے مفہوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے ہٹ جانا ہے ورنہ خصوص میں عموم کا آجانا تعلیل
کے منافی نہیں ہے ۳ اشکال اول کے جواب کی تقریر سب پر گذر چکی ہے ۴ سوال دوم کے جواب کا جو
یہ عبارت ہے مانع الصبر ما یجاوز الی الامران کا اسم ہے اور نقص الاول اس کی خبر ہے اور معاوجب وعدکا بیان
ہے اور مال مسمی موصوف ہے وکیل اس کی صفت ہے اور من مال مسمی اوجب الی الانفیاد کا بیان ہے ۔

سبق نمبر ۵۶ (رکن قیاس)

اس سبق میں مصنفؒ قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علامت جامعہ یا
علت مقرر کیا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دارومدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی ہوتا ہے نیز
اس علت پر نص مشتمل ہوتی ہے کبھی تو صراحۃً جیسے انہا من الطوافین علیکم والطوافات کے اندر ۔
اور کبھی اشارۃً ہوتی ہے جیسے لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اشارۃً قدر و جنس پر مشتمل ہے ورنہ کیل
کے بغیر مساوات ہی نہ ہوگی پھر جیسے گواہوں کے اندر دو چیزیں ضروری ہیں ایک اہلیت اور عدالت اول فیصلہ کے جواز
کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں پائی جائیں
۱ صلاحیت ۲ عدالت ۔

صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو بارگاہ رسالتؐ یا صحابہؓ یا تابعینؒ سے
منقول ہیں ورنہ اگر موافقت نہ ہوگی تو اس علت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ جیسے ہدایہ جلد ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ
ہمارے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغر پر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے
کہ صغیرہ ثیبہ ہونے کی وجہ سے مستفید ہو گئی اور تجربہ حاصل ہونے کی وجہ سے اسے ممارست اور تجربہ ہو گیا
لہذا اب اس پر ولایت اجبار نہیں رہی ۔

ہم نے کہا کہ بغیر شہوت کے ٹرخنگ سے کچھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا بہر حال ہم نے مدار صغر پر رکھا مرجا
ضرورت اور ضرورت یہ ایسی علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ شریعت نے تو اسی ضرورت کی بنیاد پر نابالغ
قرار نہیں دیا لہذا معلوم ہوا کہ یہ علت صالحہ ہے ۔

اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کسی حکم میں اثر ظاہر ہوا ہو جس کا بیان اگلے سبق میں آ رہا
ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہو چکی ہے جیسے صغر کی تاثیر مال کی ولایت میں ثابت ہو چکی ہے تو صغر کو وصف صالح اور معدل کہہ جائے گا۔

پھر تاثیر چار قسم کی ہوتی ہے (۱) بعینہ اسی وصف کا اثر اسی حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے عین طواف کا اثر عین سور ہرہ میں (۲) بعینہ اسی وصف کا اثر اسی حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صغر کا اثر ولایت مال میں پایا جاتا ظاہر ہے تو ولایت نکاح میں بھی ہوگا چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں (۳) اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو جیسے ہو جیسے جنون استقاط صلوٰۃ کی علت ہے جو نص سے ثابت ہے اور جنون اغماء (غشی) کی جنس ہے پس اغماء بھی سقوط صلوٰۃ کی علت ہوگی (۴) جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت، نفس دو رکعتیں ساقط کرنے کی علت ہے تو مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوط صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوط صلوٰۃ کی علت ہوگیا۔

بہرحال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو جس کی وجہ سے وہ محرمات شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے۔

سوال:۔ ادلہ شرعیہ کا چار میں انحصار ہے امام ابوحنیفہؒ نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کیسے کر لیا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے ہیں!

جواب:۔ استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے پس اول جلی اور یہ خفی کہلاتا ہے اب رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو ظہور نہیں دیکھنا بلکہ ہم اثر کو مانتے ہیں۔ لہٰذا علت اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے تو ہم جہاں علت کو قوی اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہٰذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وإذا ثبتت الملائمة لم يجب العمل به إلا بعد العدالة عندنا وهي الأثر لاحتمال الرد مع قيام الملائمة فيعرف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع كأثر الصغر في ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يعرف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده لأن العبرة لقوة الأثر وصحته دون الظهور۔

ترجمہ اور جب موافقت ثابت ہو گئی تو وصف پر عمل کرنا واجب ہوگا ہمارے نزدیک مگر عدالت کے بعد اور عدالت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت (عدالت) پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو ممنوعات دینی کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کیا جب کہ قیاس کا اثر مضبوط ہوا اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت وصحت کا اعتبار ہے نہ کہ محض ظہور کا ۔

تشریح اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنفؒ کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے ۔

سبق نمبر ۵۸

نے اولاً یہاں یہ سمجھئے کہ اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت کی نیت کر لی تو جائز ہے اور سجدۂ تلاوت ادا ہو جائیگا

نے سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ قربت غیر مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریق تبعیت ثابت نہ ہو یعنی اس کا وجوب ضمنی نہ ہو بلکہ اصلی ہو اور سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجوب ضمنی بطریق تبعیت ہی ہے ۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے اور اس تیمم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول مسجد اور مس مصحف قربت مقصودہ نہیں لہٰذا اس کے لئے تیمم جائز ہوگا یہ فقہائے کرام کا ارشاد ہے ۔

مگر حضرات اصولیین نے سجدۂ تلاوت کو قربت غیر مقصودہ قرار دیا ہے اسی وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدۂ تلاوت کی نذر مانی تو نذر صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ قربت غیر مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیت سجدۂ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو دوسرے مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے ۔

سوال :۔ پھر تو اصولیین اور فقہاء کے کلام میں تعارض وتناقض ہے ؟

جواب :۔ تعارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور یہاں اصولیین کی نفی قربت مقصودہ اور فقہاء کا اثبات قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے ۔

سوال :۔ اس کی مزید وضاحت فرمایئے ؟

ہوگا۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے ہی سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا۔ نماز سے باہر رکوع تو کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو۔

لہٰذا قیاس صحیح ہوگا اور یہ کہنے کا کچھ حق ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہو جاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہونا چاہئے۔

خلاصۂ کلام۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثر قوی تھا اور استحسان میں اس کے برعکس اور اعتبار اثر قوی کا ہے خواہ مخفی ہو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں فقط چھ سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام جگہوں پر قیاس پر استحسان ہی کو ترجیح دی جاتی ہے جس کی اختصار سے ہدایہ بھر تفصیل کی ہے۔ اگلی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وبيانه الثاني فيمن تلا آية السجدة في صلوته انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفي الاستحسان لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كالسجود في الصلوة فهذا اثر ظاهر واما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس اولى بأثره الباطن بيانه ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة حتى لا يلتزم بالنذر وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوة والركوع في غيرها فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر اولى من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي وهذا قسم عز وجوده واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى۔

ترجمہ

اور ثانی (جہاں قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کر سکتا ہے بطور قیاس کے اس لئے کہ نص (سجدہ کے بجائے) رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخر راکعا واناب اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے۔

پس بہرحال قیاس کی وجہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے۔ اثر باطنی کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ بنا کر مشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود محض وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ

نہیں قبضہ کرنے کا اقرار ہوں مگر زید اس سے انکار کرتا ہے تو زید بھی منکر ہوگیا لہذا صورت مذکورہ میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔

بہر حال زید پر قسم کا ثبوت قیاس خفی کی وجہ سے ہے لہذا اس حکم کا تعدیہ غیر کی جانب ہوگا ہے لہذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورت مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کر دی جائے گی۔ اور اگر بعینہ یہی صورت اجارہ میں ہو جائے تو وہاں بھی مؤجر اور مستاجر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات میں ہوں بس آخری بات ہے کہ زید بیع پہلے ہی بکر کے حوالے کر چکا ہے تو چونکہ اس میں زید کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا تحالف قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور ما قبل میں بتا دیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ہو تو پھر اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوگا بلکہ حکم مورد سماع تک محدود رہے گا لہذا اس صورت میں عاقدین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ اجارہ میں عاقدین سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف مستاجر اور وارث مشتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیخین اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے شیخینؒ نے فرمایا کہ اس میں عاقدین کا تحالف نص سے ثابت ہے لہذا تعدیہ نہیں ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ قیاس خفی سے ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی عاقدین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں فریق قسم کھائیں گے اور اجارہ کی صورت ہو تب بھی عاقدین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوِ الضَّرُورَةِ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيرِ الْحِيَاضِ وَالْآبَارِ وَالْأَوَانِي. أَلَا تَرَى أَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ لَا يُوجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِي وَيُوجِبُ اسْتِحْسَانًا لِأَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيمَ الْمَبِيعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي ثَمَنًا وَهٰذَا حُكْمٌ يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ وَإِلَى الْإِجَارَةِ فَأَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ يَمِينُ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ

ترجمہ پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے اثر یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع کی یمین کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استحساناً بائع کی یمین کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع

نہیں رہے گا۔

سوال: پچھلے ان اقسام ثلاثہ میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کر لی لیکن استحسان کی صورت میں یہ جواب نہیں، تو تخصیص علت کا قول اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا ٹکراؤ ہے؟

جواب: اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں ضعیف ظاہر نہیں ہوتا، لہٰذا جب قیاس کی قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاس جلی دب گیا اور جب دب گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا، لہٰذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہو گیا۔ **خلاصہ:** یہ ہوا کہ استحسان کو کسی بھی اعتبار سے تخصیص علت کے باب سے شمار نہیں کیا جا سکتا، بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس درست ہی نہ ہوگا اور جب قیاس ہی درست نہ ہوا تو علت بھی نہیں پائی گئی تو حکم کا عدم عدم علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اور جہاں کہیں ایسا ہوا ہے کہ حکم کا تخلف ہو گیا تو ہم نے وہاں بھی کہا کہ عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ تخصیص کی وجہ سے نہیں۔ لہٰذا اگر کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ علت فطر عدم امساک پایا گیا تو امساک کا فوات فطر کی علت ہے۔

اور اگر کسی نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ امساک کا فوت یہاں بھی موجود ہے، اصلاً علت کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہیے تھا۔ تو فریق اول نے جس کا جواب دیا کہ علت فطر تو موجود ہے مگر ایک مانع کی وجہ سے حکم فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہو گئی اور وہ مانع حدیث ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار بھول کر کھا پی لے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہیے، اس لئے اس کو جو شخص کھلایا پلایا ہے تو اس فریق کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا پیا نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ اللہ نے کھلایا ہے اور جب اللہ نے کھلایا ہے تو جنایت کے معنی ختم ہو گئے اور اس کا فعل معفو قرار دیا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھایا ہی نہیں اور جب عدم اکل ثابت ہو گیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے۔

خلاصۂ کلام: فریق اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم اس کو دلیل عدم قرار دیتے ہیں، آگے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والإجماع والضرورة لأنه في الضرورة إجماعا والإجماع مثل الكتاب والسنة وكذا إذا عارضه استحسان أوجب عدمه فصار عدم الحكم بعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذا القول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائم إذا صب الماء في حلقه أنه يفسد صومه لفوات ركن الصوم ولزم عليه الناسي فمن جوز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل

ثُمَّ لمانع وهو الاثر وكذا نعني انعدام هذه العلة لان فعل الناسي منسوبٌ الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعلُ عفواً فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه فالذي جُعِلَ عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصلُ هذا الفصل فاحفظه وَاَحْكِمْه ففيه فقهٌ كثيرٌ ومخلصٌ كبيرٌ

ترجمہ پھر استحسان تخصیص علل کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا تو حکم کا عدم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام علل مؤثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے جب کہ اس کے حق میں پانی ڈالا دیا گیا کہ اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وارد ہوگا تو جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی میں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ مانع حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے نہ ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شریعت کی جانب منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکن صوم کے فوات کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیل خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کر لو اور پختہ کر لو کیونکہ اس میں بہت سی فقہ اور بڑا چھٹکارا ہے ۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشین رکھئے ۔ ۱ التخصيص عند الاصوليين هو تخلف الحكم عن العلة ۔ وهو عند النحاة عبارة عن تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات نحو رجل عالم وهو قصر العام على بعض ما ۔ بدليل مستقل مقترن به ۔ تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب التعریفات للمحقق الجرجانی رح

۲ یہاں ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے آکل وشارب کو غیر آکل اور غیر شارب قرار دیا ہے حالانکہ یہ تو خلاف حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقۃً فعل اکل وشرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اکل کو بالکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سبب فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہو گیا ۔

۳ ففيه فقه كثير کیونکہ اس اصل کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی حاجت پیش آئے گی ۔

مرتکب کبیرہ اس میں جھگڑا اور نجات اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں ۔

سبق نمبر ۱۱

قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کی وجہ سے نص کا حکم اس فرع کو مل جائے جس میں نص نہیں ہے اور چونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیل ظنی شمار کیا گیا ہے تو فرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ ظن غالب کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمال خطا رہیگا ۔

بہرحال حنفیہ کے نزدیک تعلیل و قیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ثمنین (سونا و چاندی) میں علت ربا ثمنیت کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصرہ ہے جو سونے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت ربوا قدر و جنس کے اتحاد کو قرار دیا ہے جس کا متعدی ہونا ظاہر ہے ۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دیگر حجج شرعیہ میں تعدیہ شرط نہیں ہے اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہ ہوگا اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا ۔ کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے ، جب موافقت اور عدالت یعنی تعیین تاثیر موجود ہے تو وصف کا علت بننا صحیح ہو گیا اگرچہ وہ تاثیر متعدد مقامات پر نہ ہو بلکہ صرف تاثیر اسی میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاثیر ظاہر ہوگی اور یہی عدالت کی حقیقت ہے لہٰذا وصف کے علت بننے کے لئے تعدیہ کی شرط فضول ہے ذات وصف جس کو متعلق نہیں ہے بلکہ تعدیہ کا مدار تو اسکے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں ۔

احناف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو اب ہم نے اس پر غور کیا کہ تعیین مذکورہ سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ علم کا فائدہ تو تعیین سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظنی ہے جو علم (یقین) کو ثابت کرنے والی نہیں بلکہ صرف مفید ظن ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ نہ ہوا کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نص سے ہے ۔ اور یہ مسلم بات ہے کہ نص کا مقام تعلیل سے اونچا ہے تو پھر یہ درست نہ ہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف کر دی جائے ۔

بہرحال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا عبث و لغو و باطل ہونا لازم آئیگا ۔ اور وہ فائدہ تعدیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تعدیہ ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے ۔

سوال :۔ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل لغو نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ حکم مذکور اسی نص کے

ساتھ خاص ہے یعنی اس نص سے یہی حکم ثابت ہے یہاں تعدیہ کے بجائے تنقیح ادقات ہے تیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی طمانیت کی تحصیل ہے وغیرہ!

جوابؑ :۔ اگر آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اختصاص ثابت ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کی وجہ سے فقط منصوص علیہ ہی میں حکم کو ثابت کرتی ہے! وراس میں عموم تعلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور لغو و عبث ہے ۔

جوابؑ :۔ جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپ نے اس وصف غیر متعدی ثابت کی تو بعد تحقیق وصف متعدی کا بھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہو جائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ زائل ہو جائیگا ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وأمَّا حكمُه فتعديةُ حكمِ النصِّ إلى ما لا نصَّ فيه ليثبُتَ فيه بغالبِ الرأيِ على احتمالِ الخطاء فالتعديةُ حكمٌ لازمٌ للتعليلِ عندنا وعند الشافعيِّ هو صحيحٌ بدونِ التعديةِ حتى جوّز التعليلَ بالثمنيةِ واحتجَّ بأنَّ هذا لمّا كان من جنسِ الحججِ وجبَ أن يتعلّقَ به الإيجابُ كسائرِ الحججِ الا ترى أنّ دلالةَ كونِ الوصفِ علةً لا تقتضي تعديتَه بل يعرفُ ذلك بمعنى في الوصفِ ووجهُ قولِنا أنّ دليلَ الشرعِ لا بُدَّ أن يوجبَ علمًا أو عملًا وهذا لا يوجبُ علمًا بالخلافِ ولا يوجبُ عملًا في المنصوصِ عليه لأنه ثابتٌ بالنصِّ والنصُّ فوقَ التعليلِ فلا يصحُّ قطعُه عنه فلم يبقَ للتعليلِ حكمٌ سوى التعديةِ فإن قيل التعليلُ بما لا يتعدّى يفيدُ اختصاصَ حكمِ النصِّ به قلنا هذا يحصلُ بتركِ التعليلِ على أنّ التعليلَ بما لا يتعدّى لا يمنعُ التعليلَ بما يتعدّى فبطلَ هذه الفائدةُ ۔

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کا تعدیہ ہے اس فرع کی جانب جس میں نص نہ ہو تاکہ اس میں (یا لا نص فیہ میں) غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہو جائے احتمال خطا پر تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور شافعیؒ کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ (علت مستنبط من الکتاب والسنۃ) جب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

(یعنی) روزۂ رمضان نیت کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس بناء پر جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ اطلاق نیت بھی تعیین ہے۔

تشریح یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱ اصولیین کی وجہ القیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصول مستنبط کئے، بہرحال مناظرہ کی بنیاد اصولیین کی یہ بحث ہے۔
۲ اقسام اربعہ کی وہی ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۲۳

اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔
پھر ممانعت کے چار اجزاء ہیں۔ ۱ ممانعت فی نفس الوصف ۲ ممانعت فی صلاحیتہ الحکم ۳ ممانعت فی الحکم ۴ ممانعت فی نسبتہ الحکم الی الوصف۔
(تفصیل اول) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کر دینا جیسے امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ کفارۂ صوم صرف جماع کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔
ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے بتلایا ورنہ بھول کر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے بلکہ کفارہ کی علت عمداً بلا عذر افطار ہے اور وہ اکل و شرب و جماع ہر صورت میں ہے اور بھول کر جماع یا اکل و شرب سے افطار نہیں ہوتا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا جزء ہے۔ جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی معلل نے جس کو وصف و علت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے۔
(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کر لیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے۔ جیسے امام شافعیؒ نے باکرہ پر اثبات ولایت کا مدار بکارت پر رکھا ہے کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی۔
لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت اثبات ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصف بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر (کم سنی) ہے کیونکہ اس کا اثر ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے صغر کے ساتھ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔
خلاصۂ کلام: یہ ممانعت کا دوسرا جزء ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف للحکم۔
(تفصیل ثالث) معلل نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

سر کا مسح تین بار کرنا مسنون ہے کیونکہ چہرہ، ہاتھ، پیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہیں تو مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی رکن ہے ۔

لیکن ہم نے مسح راس کی تثلیث ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح صرف ایک ہی بار ہی ہوگا کیونکہ سنت کی اصل یہ ہے کہ کمال فرض ہیں ادا و فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا اور چونکہ وضوء میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لئے اکمال کی سنیت تکرار و تثلیث دھونے سے حاصل ہوگی اور مسح راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے لہذا اکمال کی سنیت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہوگا اس لئے بطریق سنیت تثلیث کے بجائے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا ۔ خلاصہ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحکم ۔

(تفصیل رابع) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کر دینا یعنی معترض معلل سے یوں کہدے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لہذا مسئلہ مذکورہ میں ہم کہیں کہ مسح کی تثلیث رکنیت کی بنیاد پر ہوتی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قرات اور قعدہ وغیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے ، اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکنیت پر تثلیث کی سنیت کا مدار نہیں ہو سکتا ۔

خلاصہ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نسبۃ الحکم الی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَهِيَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُمَانَعَةٌ فِيْ نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِيْ صَلَاحِهِ لِلْحُكْمِ وَفِيْ نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِيْ نِسْبَتِهِ اِلَى الْوَصْفِ .

ترجمہ اور بہر حال ممانعت پس یہ چار قسم پر ہے نفس وصف کا انکار کر دینا ، وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا ، نفس حکم کا انکار کر دینا ، وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کر دینا ۔

تشریح اسکی تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے ۔ صلاحہ کی ضمیر کا مرجع وصف ہے اور نسبتہ کی ضمیر کا مرجع حکم ہے ۔

کے عادل یا سارق ہونے ظاہر ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے ۔

مناقضہ :۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم تخلف ہے ۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تیمم میں نیت ضروری اور فرض ہے اسی طرح وضوء کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصف طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں ۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسل ثوب سے اور غسل بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسل ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے تخلف ہے ۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہونگے کہ وہ وضوء اور غسل ثوب میں وجہ فرق بتلائیں اور صفت کی تاثیر نمایاں کریں جیسا وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ تقاضا عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں ۔

بخلاف وضوء کے کہ اس میں نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضاء مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں بلکہ محض تعبدی ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے ۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا موافق عقل ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے بعینہ اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے لیکن خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس میں تمام بدن کا غسل واجب ہونے میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے اس لئے دفع حرج کے پیش نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضاء اربعہ پر اکتفاء کیا گیا جو کہ اطراف وجوانب بدن اور گناہ صادر ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاء اربعہ پر اکتفاء عقل کے خلاف ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصول طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے ۔ اگلے عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين ولا بقاء النكاح مع ارتداد أحدهما فإنه فاسد في الوضع لأن الإسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا وأما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتيمم إنهما طهارتان

فكيف افترقا في النية قلنا هذا منتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيمم في شرط النية ليتحقق التعبد فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير ۔

ترجمہ اور بہرحال فساد وضع پس جیسے شوافع کی تعلیل ہے ایجاب فرقت کے لئے احد الزوجین کے اسلام کے ساتھ اور ان کی تعلیل ہے بقاء نکاح کے لئے احد الزوجین کے ارتداد کے ساتھ پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

اور بہرحال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول ہے وضوء اور تیمم یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاست حقیقیہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے تو معلل مضطر ہوگا مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضوء تطہیر حکمی ہے اس لئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضوء مثل تیمم کے ہوگیا تاکہ تعبد متحقق ہو جائے تو یہ وجوہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی ۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشین کر لیجئے ۔ ① فساد وضع کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ② امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو نکاح پر طاری ہو وہ انقضاء عدت تک بقاء نکاح کے منافی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردت کا بھی یہی حکم ہوگا جس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ طلاق منافی عصمت نہیں اور ردت منافی عصمت ہے بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی رح نے بقاء نکاح کی علت ردت کو قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں اسی وجہ سے مصنف نے بسبب ارتداد احدھما کے بجائے مع ارتداد احدھما کہا ہے ۔

③ مناقضہ کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۔ ④ تطہیر حکمی سے مراد وہ امر تعبدی ہے جو غیر معقول ہے جب وضوء امر تعبدی ہوگا تو وہ مثل تیمم ہوگا ۔ ⑤ فھذہ الوجوہ ۔ یعنی مذکورہ چاروں وجوہ ۔

سبق نمبر ۲۵

حنا ف علل مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے علل مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں البتہ القول بموجب العلۃ اور ممانعت کا ایراد علل مؤثرہ پر ہو سکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کہیں ایسا ہو تو اس کا جواب دیا جائے ۔ ان چار وجوہ اربعہ کے علاوہ معارضہ بھی علل مؤثرہ پر وارد ہو سکتا ہے ۔

اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کر دیا جائے جس کا تفصیل بیان اگلے سبق میں آرہا ہے

تشریح

سبق نمبر ۱۱۱

معارضہ: مخالف نے جس دعوی پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کر دینا معارضہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

اگر معلل کی دلیل بعینہ مخالف کی دلیل بنجائے تو یہ نوع اول ہے ورنہ نوع ثانی ہے نوع اول کا نام ہے معارضہ فیہا مناقضہ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی نوع کو قلب کہتے ہیں۔

اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے، پس اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعوی کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے اور اس اعتبار سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اسی کے معارض کی دلیل بنگئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مدنظر ہے نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ علت مؤثرہ میں اصالۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہوسکتا ہے اس لئے مصنف نے اس کا نام معارضہ فیہا مناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا معارضہ نام نہیں رکھا۔

اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں اول علت کو پلٹ کر حکم اور حکم کو علت کر دینا اور قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا جائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہ ہو تو اس میں قلب متحقق نہیں ہوسکتا۔ مثال: امام شافعی رح کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا۔

اور ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کوڑے ہی مارے جائیں گے کیونکہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں احصان ثابت نہ ہوگا اس لئے صرف کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

یہی امام شافعی رح نے رجم کی علت کفار میں سے بکر کے حق میں کوڑے مارے جانے کو قرار دیا اور یوں کہا کہ جب ان کے بکر کو سو کوڑے لگتے ہیں تو ان میں سے ثیب کو رجم کیا جائیگا۔ تو امام شافعی رح نے رجم کو حکم اور جلد کو علت قرار دیا ہے۔

ہم نے اس پر معارضہ کیا اور انکی علت کو حکم کر دیا اور ان کے حکم کو علت کر دیا یعنی یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد رجم کی علت ہے لہذا ہم نے کہا کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے۔

تو دیکھئے: یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ مثلاً معلل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دیا گیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں، اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا

بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا ضروری ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والثاني قلب الوصف شاهدا على المعلل بعد أن كان شاهدا له وهو مأخوذ من قلب الجراب فإنه كان ظهره إليك فصار وجهه إليك إلا أنه لا يكون إلا بوصف زائد فيه تفسير للأول مثاله قولهم في صوم رمضان أنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه إنما يتعين بعد الشروع وهذا تعين قبل الشروع

ترجمہ اور دوسری قسم وہ وصف کو پلٹنا ہے اس حال میں کہ وہ معلل کے خلاف شاہد ہو جائے بعد اسکے کہ وہ معلل کے لئے شاہد تھی اور یہ قلب قلب الجراب سے ماخوذ ہے کہ تھیلی کی پیٹھ تھی اب اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصف زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزہ کے سلسلہ میں کہ یہ فرض روزہ ہے تو تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضاء کا روزہ تو ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے تو یہ تعیین نیت سے مستغنی ہے اسکے متعین ہونے کے بعد جیسے قضاء کا روزہ لیکن قضاء روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہو جاتا ہے اور یہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو گیا ہے۔

تشریح فانہ کان لہ: ضمیر یا تو ضمیر شان ہے یا پھر اس کا مرجع وصف ہے کہ ظہرہ ضمیر کا مرجع وصف ہے۔ فصار وجہہ الیک: یعنی جس کی طرف پیٹھ ہوگی تو وصف گویا اس سے معرض اور منحرف اور رو گرداں ہے اور جس کی طرف چہرہ ہوگا اس کے حق میں مؤید ہے۔

سوال: قلب کی قسم ثانی اس وقت متحقق ہوگی جبکہ حکم کا تعلق بعینہ اسی وصف کے ساتھ ہو اور جب اسکے اوپر دوسرا وصف زیادہ کر دیا گیا تو وہ بعینہ پہلا وصف نہیں رہا تو یہ معارضہ محضہ ہوگا معارضہ فیہ مناقضہ نہ ہوگا۔

جواب: یہ زیادتی وصف اول کے لئے مغیر نہیں بلکہ مفسر ہے فلا خلل فیہ۔

فیہ تفسیر للاول: پورا جملہ زائد کی صفت ہے۔

سبق نمبر ۲۸

قلب کے دو طریقے ہیں جو مذکور ہوئے بعض حضرات نے اور طریقہ سے قلب علت سے کام لیا ہے جس کو محققین نے فاسد و باطل شمار کیا ہے کیونکہ یہ خالص معارضہ ہے، مناقضہ اس میں نہیں ہے اور قلب معارضہ فیہ مناقضہ کو کہتے ہیں، اس کی مثال سنئے۔

شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی اور نہ اس کو فاسد کرنے سے

تو توقف نہیں اور رہا بیع جو انعقاد احتمال فسخ نہیں ہے تو بیع اور عتق میں کھلا ہوا فرق ہے تو عدم جواز بیع کی وجہ علت نہیں جو آپ نے بیان فرمائی بلکہ اس کی علت احتمال فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع یعنی اعتاق میں نہیں ہے لہذا قیاس درست نہیں ہے۔ تو یہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس لئے آپ اس کو ممانعت کا جامہ پہنا دیں اور یوں کہیں کہ حنفیہ آپ قیاس اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہو بلکہ حکم اصل کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں بلکہ تغیر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں احتمال رد اور بعد الثبوت احتمال فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرع (اعتاق) میں بالکل ابطال کل کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی تو پھر قیاس درست نہ ہوا کیونکہ جب یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اور اسی کا نام تغییر حکم الاصل ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والمعارضة الخالصة نوعان احدهما فی حکم الفرع وهو صحیح والثانی فی علة الاصل وذلك باطل لعدم حکمه ونفاده لو افاد لتعدیته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حیث انه ینعدم الحکم لعدم العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحکم وکل کلام صحیح فی الاصل یذکر علی سبیل المفارقة فاذکره علی سبیل الممانعة کقولهم فی اعتاق الراهن انه تصرف یلاقی حق المرتهن بالابطال فکان مردودا کالبیع فقالوا لیس هذا کالبیع لانه یحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فیه ان نقول القیاس لتعدیة حکم الاصل دون تغییره وحکم الاصل وقفه ما یحتمل الرد والفسخ وانت فی الفرع تبطل اصلا ما لا یحتمل الفسخ والرد

ترجمہ اور رہا معارضہ خالصہ پس اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا معارضہ فی علة الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل کا حکم فائدہ دے اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علة الاصل) موضع نزاع (حکم فرع) کے ساتھ اس کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ حکم فرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا نہ ہونا عدم حکم کو واجب نہیں کرتا اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کیجئے جیسے شوافع کا قول ہے اعتاق راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے جو حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ ملاقی ہے تو اعتاق مثل بیع کے مردود ہوگا پس ان حضرات نے جو مفارقت کو جائز قرار دینے والے ہیں کہ اعتاق بیع کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتق کے اور طریقہ اس

بنایہ ہے کہ تو یوں کہے کہ قیاس اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کی تغیر کے لئے اور نہ اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو (خود ساتھ میں) رد کا اور بعد ثبوت نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرمائیں (دالاتفاق) میں اس چیز کا ابطال ہی کر رہے ہیں جو نسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی ۔

تشریح کے معارضہ قاصرہ کو ابن مناظرہ معارضہ بالغیر کہتے ہیں مگے نوع اول کی پانچ اقسام ہیں جو مطولات میں مذکور ہیں مصنف نے ان سے تعرض نہیں کیا لہٰذا ہم نے بھی ان کو چھوڑ دیا مگے معارضہ فی علۃ الاصل کا نام مفارقت بھی ہے مطولات میں اس کی تین اقسام مذکور ہیں ۔

یہاں مصنف نے صرف دو کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں مگے لعدم حکم ضمیر کا مرجع تعلیل ہے اور یہ علت قاصرہ کی طرف اشارہ ہے مگے ولفساد و لو افاد تعدیۃ ضمیر اول کا مرجع تعلیل ہے اور ثانی کا مرجع حکم ہے اور یہ علت تعدیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی مثال گذر چکی ہے ۔

سبق نمبر

کبھی ادلہ کے اندر تعارض ہو جاتا ہے وہاں ترجیح کی حاجت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہو جائے اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اگر وجہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے ۔

لیکن یہ طریقہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور اگر نصوص کے درمیان معارضہ ہو تو اس کا طریقہ تعارض کی بحث میں گذر چکا ہے ۔ **ترجیح** کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا ۔

وصف سے یہ بات واضح ہو گئی جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت، فاسق کی شہادت پر وصف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت کثرت دلیل کی بنا پر دو آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے لہٰذا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ مستقل دلیل ہے وہ آیات اور احادیث کا بھی یہی حکم ہے بلکہ مفسر آیت کو مجمل پر اور خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہوگی یہ ترجیح وصف کی وجہ سے ہے ۔

اسی طرح کئی زخم والا ایک زخم والے پر ترجیح نہیں دیا جائیگا ۔ مثلاً زید کو بکر نے ایک زخم لگایا اور خالد نے زید کو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں وہ زخمی مر گیا تو دیت دونوں پر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن ماردی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل

قرار دے رہے ہیں عدم کیوجہ سے وصف۔ جبکہ اور عدم تو لاشئی ہے جس پر ترجیح کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی اس وجہ سے یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے۔ جیسے ہماری علت مسح ہے جہاں مسح ہوگا وہاں تخفیف ہوگی اور جہاں مسح نہ ہوگا وہاں تخفیف بھی نہ ہوگی: اس میں طرد و عکس ہے

اور امام شافعی رح کی علت رکنیت ہے اس میں طرد تو ہے مگر عکس نہیں۔ ہے کیونکہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ وہ رکن نہیں اس کے باوجود بھی اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے مضمضہ اور استنشاق۔ جب ترجیح کی دونوں قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کیوجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل و ارجح ہوگا۔ اصول بنیاد پر امام شافعی رح اور ہمارے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہوگیا یعنی اگر رمضان کے روزہ میں شروع ہی سے نیت نہیں کی گئی تو روزہ نہ ہوگا یہی امام شافعی رح کا مسلک ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کر لی تو روزہ صحیح ہو جائیگا۔

تو امام شافعی رح نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مفطرات ثلاثہ سے امساک ہے تو محض امساک روزہ اور عبادت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ نیت نہ ہو تو جب دن کے معتد بہ حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو باب عبادات کے اندر احتیاط کے پہلو کا تقاضا ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو۔ حنفیہ نے کہا کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت کا اقتران موجود ہے تو یہ کافی ہے اور روزہ صحیح ہے۔

تو یہاں دونوں وجوہ ترجیح میں تعارض ہے مگر امساک کا نیت کیوجہ سے عبادت ہو جانا یہ امساک کا وصف ذاتی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصف ذاتی بلکہ اس کا مقوم ہے اس وجہ سے ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصف ذاتی کو ترجیح دی اور ہم نے کہا کہ روزہ درست ہے۔ اس کی دوسری مثال مغصوب بکری ہے جس کو غاصب نے ذبح کر دیا اور بھون لیا یہاں غاصب پر بکری کی قیمت دینا واجب ہوگا نہ کہ بھنا ہوا گوشت کیونکہ یہاں بکری شئی موجود کا گویا وصف عارضی ہے جو کسی وجہ معدوم ہے جو اعتبار شرعیہ پر موقوف ہے اور فعل غاصب وصف ذاتی ہے جو اس کے ساتھ اس طرح قائم ہے جو کسی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔

لهذا ہم نے وصف ذاتی کا اعتبار کرتے ہوئے رد قیمت کا فیصلہ کیا اور امام شافعی رح نے وصف عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے بکری اور رد نقصان کا فیصلہ کیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِي التَّرْجِيحِ

وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرْجِيحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا حَتَّى قَالُوا إِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا

ے من باب الوجود میں وجود سے ذات مراد ہے ۔ مث بالفاظ دیگر یوں کہا جائے زید موجود ہے ۔

سبق نمبر ۱۱

باب القیاس سے پہلے ادلۂ شرعیہ ثلاثہ کا ذکر گزر چکا ہے اور شروع میں یہ بات بھی بتائی جا چکی تھی کہ اصول فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ مع الاحکام ہے ۔ لہٰذا ادلۂ سے فراغت کے بعد مصنفؒ احکام پر کلام کریں گے ۔

فرماتے ہیں کہ دلائل ثلاثۂ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ۱: احکام مشروعہ ۲: متعلقات احکام مشروعہ ۔ یعنی احکام مشروعہ کی علل و اسباب و شرائط ، مصنفؒ کے اسلوب کلام سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس فقط مظہر حکم ہے نہ کہ مثبت حکم ۔

اب یہ سوال ایک اعتراض وارد ہوگا کہ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا کیا جوڑ ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کو باب القیاس میں داخل کر دیا گیا ہے ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں کے بیان کے بعد ہی قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم اور سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کی جانب متعدی کرنا ہے اور ان تمام اشیاء کا استحضار تبھی ہو سکتا ہے کہ احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کی معرفت حاصل ہو جائے اسی لئے باب القیاس کے ساتھ ان دونوں کو جوڑ دیا گیا ہے تاکہ طریق تعلیل منضبط و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفت مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ بنے لہٰذا اب یہ اشکال ختم ہو گیا ۔ پھر احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں ۔

۱ خالص اللہ کا حق جیسے نماز اور زنا وغیرہ ۲ خالص بندہ کا حق جیسے مال غیر غصب کرنا ۳ دونوں سے مرکب مگر حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف ۴ دونوں سے مرکب مگر حق عبد غالب جیسے قصاص ۔ پھر حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں ۔

۱ عبادات خالصہ جیسے ایمان باللہ نماز زکوٰۃ وغیرہ ۲ عقوبات کاملہ جیسے حدود وغیرہ ۳ عقوبات قاصرہ جن کو جزیہ کہتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اس کو جزاء قاصرہ بھی کہتے ہیں ۴ وہ حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان مشترک ہوں جیسے کفارات ۵ ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنی ہوں جیسے صدقۃ الفطر جس میں کمال اہلیت کی شرط نہیں ہے ۶ ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنی ہوں جیسے عشر اور اسی وجہ قربت کی وجہ سے کافر پر ابتداءً عشر واجب نہیں ہوتا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک کافر پر بقاءً عشر جائز ہے کما حقق فی الہدایہ ۷ ایسی عقوبت جس میں مؤنت کے معنی ہوں جیسے خراج اسی وجہ سے مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہیں ہوتا البتہ اس کی بقاء جائز ہے ۸ حقوق اللہ میں سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذات خود قائم ہے لہٰذا اس کی ادائیگی بندہ کی جانب سے بطریق عبادت نہ ہوگی

البتہ اس کو بر محل صرف کرنے کی وجہ سے بندہ ماجور ہوگا تو اس صورت میں بندہ کی طرف سے ادا نہیں ہے اگر اس کو ادا من العبد پر محمول کر لیا جاتا تو موذن پر اس حق کا صرف کرنا جائز ہوگا جیسے صرف زکوٰۃ عملی للمالک جائز نہیں ہے اور اسی وجہ سے (عدم ادائیگی کی وجہ سے) یہ اوساخ الناس میں سے بھی شمار نہ ہوگا اس لئے بنو ہاشم پر اس کا صرف کرنا جائز ہوگا اس کی مثال مال غنیمت ہے۔ اگلی عبارت ملاحظہ ہو

فصل ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان الأحكام المشروعة وما يتعلق به الأحكام المشروعة وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فألحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة إليه بعد إحكام طريق التعليل أما الأحكام فأنواع أربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع عبادات خالصة كالإيمان والصلوٰة والزكوٰة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونسميها أجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين الأمرين وهي الكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الأهلية وهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر ولهذا لا يبتدئ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد رحمه الله ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدئ على المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فإنه حق وجب لله تعالى ثابتاً بنفسه بناء على أن الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة منه فلم يكن حقاً لزمنا أداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان أخذه وقسمته ولهذا جوّزنا صرفه إلى من استحق أربعة الأخماس من الغانمين بخلاف الزكوٰة والصدقات وحللناه لبني هاشم لأنه على هذا التحقيق لم يصر من أوساخ الناس وأما حقوق العباد فأكثر من أن تحصى۔

ترجمہ یہ فصل ہے پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے ہو چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد تو ہم ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کریں تاکہ یہ قیاس تک رسائی کا وسیلہ ہو جائیں طریق تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد بہرحال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق اور خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں

کے مشروط کی علامت ۔

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں ا۔ سبب حقیقی ۲۔ مجازی ۳۔ علۃ العلت۔ پھر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ وقت اور شہر اور بیت اللہ کو سبب صلوۃ وصوم و حج قرار دینا بطور سبب مجازی کے ہے نہ کہ سبب حقیقی کے طریقہ پر ۔ اس کے بعد سبب حقیقی کی تعریف ملاحظہ ہو ۔

سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو مگر وجوب اور وجود اس کی جانب منسوب نہ ہو اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معانی کا تصور ہو لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایسی ایک علت ہونی چاہئے کہ جو سبب کی جانب منسوب نہ ہو اس کی مثال کسی شخص کا دوسرے کے مال پر دلالت و رہنمائی کرنا ہے جس سے دلول چوری کرے یا قتل کرے تو یہاں فعل دال سبب حقیقی ہے جس سے سرقہ و قتل کا تحقق ضروری نہیں ہے البتہ یہ سبب موصل فی الجملہ ضرور ہے علت کا شائبہ بھی اس کے اندر نہیں ہے اور سبب و حکم کے درمیان ایک علت ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ علت فاعل مختار کا فعل ہے اور یہ علت دال کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ دلالت سبب حقیقی ہوا جس کا حکم یہ ہے کہ دال پر ضمان نہیں ہے البتہ مجرم دال پر تعزیر واجب ہے کیونکہ التزام سے انحراف ہے ۔

اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی جانب منسوب ہو تو ایسے سبب کو سبب فیہ معنی العلت یعنی علۃ العلت کہتے ہیں جیسے جانور کو ہنکا کرلے جانے سے کوئی آدمی تلف ہو جائے تو تو دو سوق سبب ہے اور جانور کا روندنا علت ہے اور اس کا ہلاک ہونا حکم ہے تو یہاں حکم (ہلاکت) اور سبب (تو دو سوق) کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا روندنا اور یہ علت سبب یعنی سائق و قائد کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا سبب ہے جس کو علۃ العلت کہتے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ علت پر تو کوئی ضمان عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے اب رہا سبب مذکور تو اس میں ضمانات کے باب میں تفصیل ہے ۔ کیونکہ یہاں دو صورتیں ہیں ا۔ ضمان محل ۲۔ ضمان مباشرت تو اول کا ضمان علۃ العلت ہونے کی وجہ سے سبب پر واجب ہے مگر مباشرت کا کوئی ضمان اس پر واجب نہیں ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ دیت وغیرہ تو سائق و قائد پر واجب ہے لیکن اگر سبب مقتول کا بیٹا ہو تو چونکہ یہ علت نہیں ہے اس لئے اس کو میراث سے محروم نہیں رکھا جائیگا بلکہ اس کو باپ کے ترکہ کا وارث بنایا جائیگا ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب سبب کی تعریف وہ ہے جو آپ نے کی ہے تو سبب کی یہ تعریف یمین باللہ (جو کفارہ کا سبب ہے) اور تعلیق طلاق و عتاق پر جو حنث کا سبب قرار دیا گیا ہے صادق نہیں آتی کیونکہ یمین سبب لزوم کفارہ نہیں اس لئے کہ مقصد یمین کفارہ نہیں ہے بلکہ بر ہے اور ایسے ہی مقصد تعلیق نزول جزاء نہیں بلکہ تنبیہ ہے تو یہ سبب مفضی الی الحکم کہاں ہوا تو پھر یہ سبب کیسے ہے ؟ ۔

محتاج الی المحل ہے ایسے ہی معلق بھی تقاضا الی المحل ہے اور محلاً منصوب علی التمیز ہے ۔ ﴿۲﴾ برمضوف علیہ کی تحقیق ہے خواہ فعل ہو یا ترک ، پس ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزاء بنائے یعنی فوات بر سے جزاء لازم ہوجاتی ہے اور جب فوات بر مضمون بالجزاء بن گیا تو فوات بر جس کی وجہ سے مضمون بالجزاء بنا ہے اس کے لئے ہی انحلال ایجاب جزاء کا شبہ ہے ۔

﴿۳﴾ ﴿بما یضمن به﴾ : ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے اور باء برائے سببیت ہے اور یضمن کا فاعل ہے اور ﴿طلاق میں﴾ لام بمعنی فی ہے اور وجوب بمعنی ایجاب ہے یعنی فی الحال فوات بر سے پہلے ہی طلاق و عتاق کے لئے ثبوت کا شبہ موجود ہے اور جو اس درجہ میں آجائے وہ تنجیز سے باطل ہوجائے گی ۔

﴿۴﴾ ﴿کما تحقیقہ﴾ : جس طرح حقیقی سبب محل سے مستغنی نہیں ہوتا وہ سبب مجازی جو سبب حقیقی کے حکم میں ہوگا وہ بھی محل کا محتاج ہوگا ۔ ﴿۵﴾ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک : یہ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے انہوں نے کہا کہ یہاں بھی تعلیق بقاء محل کا محتاج نہیں ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تو قیاس مع الفارق ہے ۔ ﴿۶﴾ فصار ذلک الخ یعنی شرط کا علت کے حکم میں ہونا اس مشابہ بسبب حقیقی کے معارض ہے جو اس تحقیق شرط پر مقدم ہے اس لئے کہ علت میں محل کا عدم ضروری ہے بلکہ بغیر محل کے تعلیق درست ہے اور مسئلہ مجوزہ میں محل درکار ہے اور وہ موجود ہے ۔ فلا یصح القیاس ۔

سبق نمبر ۷

یہاں سے علت کا بیان ہے ۔ اصطلاح شریعت میں علت وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم کی اضافت ابتداءً ہو بخلاف سبب اور علامت اور شرط کے ۔ پھر علت کی سات قسمیں ہیں کیونکہ علل شرعیہ میں درحقیقت کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ﴿۱﴾ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی یہ علت کسی خاص حکم کے لئے وضع کی گئی ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ﴿۲﴾ معنی کے اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں اس کی تاثیر پائی جائے ﴿۳﴾ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ثابت ہو تو جس علت میں یہ اوصاف ثلاثہ ثابت ہوں تو اس کو علت کاملہ کہا جاتا ہے اور بقیہ علل کو علل ناقصہ کہا جاتا ہے ۔

بہرحال علت کی کل سات قسمیں ہیں ﴿۱﴾ اسم اور معنی اور حکم ہر اعتبار سے علت ہو یعنی علت کاملہ جیسے بیع سے ثبوت ملک اور نکاح سے حلت اور قتل عمد سے قصاص ثابت ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ تینوں مثالوں میں علت علت کاملہ ہے ۔ ﴿۲﴾ فقط اسماً علت ہو ﴿۳﴾ فقط معنیً علت ہو ﴿۴﴾ فقط حکماً علت ہو ﴿۵﴾ اسماً و معنیً علت ہو ﴿۶﴾ اسماً و حکماً علت ہو ﴿۷﴾ معنیً و حکماً علت ہو ۔

یہ سات قسمیں ہوگئیں جن کی تفصیل حسب ضرورت اپنے اپنے مقام پر آتی رہے گی ۔ پھر یہ بات

ان میں بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا ۔ مصنفؒ علت کی اقسام سبعہ تفصیلاً ذکر کر دیا ۔ اور عبارت میں علت حقیقیہ سے مراد علت کاملہ ہے جس میں اوصاف ثلاثہ کا اجتماع ہو جائے ۔ مصنفؒ علت کا معلول پر جو تقدم ہے یہ تقدم ذاتی ہے نہ کہ زمانی (و تقدیمہا فی الکلام المنظم) مصنفؒ جو علت مشبہ سبب ہوگی وہاں علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہوگا جس میں حکم نہ ہوگا اور علت حقیقیہ کے اندر حکم کا استناد وجود علت کے وقت ضروری ہوگا ۔ مصنفؒ عقد اجارہ بیان مذکورہ کے مثل تو ہے مگر اتنا فرق ہے کہ علت اجارہ مشبہ سبب ہے اور بیان مذکور اما فقط علت ہیں (کامر) مصنفؒ ایجاب مضاف سے مراد انت طالق غداً کے مثل ہے ، یہ بھی مشبہ سبب ہے کیونکہ علت اور حکم کے درمیان خالی زمانہ ہے جس کی جانب حکم کا استناد نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۵۵

جس طرح عقد اجارہ اسماً و معنیً علت ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے جس طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو وہ بھی اسماً و معنیً علت ہوتا ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت مشبہ سبب ہوتی ہے ۔ اسی طرح اول حول میں نصاب زکوٰۃ بھی اسماً و معنیً علت ہے نہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے یعنی نصاب اسماً و معنیً علت ہے حکماً نہیں ہے ۔ اسماً تو اس لئے علت ہے کہ یہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں نصاب کی تاثیر بھی مسلّم ہے البتہ یہ حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ فی الحال زکوٰۃ کا وجوب ثابت نہیں ہے ۔

کیونکہ یہ ابھی علت ناقصہ ہے تو اس کے علت کاملہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر صفت نماء بھی موجود ہو اور وصف نماء کے عدم وجود تک وجوب مؤخر رہے

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے نصاب کو علت شبیہ اسباب قرار دیا ہے نہ کہ علت محض اسماً و معنیً لا حکماً اس کی کیا وجہ ہے ؟

تو مصنفؒ نے اس کا جواب سمجھانے کے لئے اولاً دو اصول پیش فرمائے ہیں (۱) جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس شئی کا پایا جانا علت کی وجہ سے نہ ہو تو اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر واسطہ علت کی پیداوار ہو جیسے تیر کا مرمی الیہ میں گھسنا اور زخمی کر دینا رمی کی وجہ سے ہے تو اس کو علت شبیہ سبب قرار نہیں دیا جائے گا (۲) جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ خود علت مستقلہ نہ ہو بلکہ شبیہ علل ہو تو اول شئی کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر وہ ثانی چیز علت مستقلہ بن گئی ہو تو اول کو سبب محض قرار دیا جائے گا (کما مر) اس کے بعد سوال سمجھئے ۔

سوال :- جب بات یوں ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا تو نصاب کو سبب کیوں نہیں قرار دیا گیا مناسب تھا کہ نصاب کو سبب فیہ معنی العلۃ (علۃ العلۃ) قرار دیا جاتا برعکس کیوں ہو گیا ؟

جواب :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم وجوب وصف غیر مستقل کے وجود تک مؤخر ہے اور وہ نماء

ہے تو اس نصاب کو علل کے مشابہ قرار دیا گیا کیونکہ نماء اگر مستقل ہوتا تو پھر اصول مذکورہ کے مطابق نصاب سبب محض بنتا ۔ تو جب نماء مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ۔ اور اس مشابہت کو قوت بھی حاصل ہے اس لئے کہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے لہٰذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے نصاب کو علت قرار دیا نہ کہ سبب ۔

امام شافعیؒ نصاب کو قبل حولان حول علت کاملہ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اس کو علت شبیہ سبب قرار نہ دے کر فوراً وجوب زکوٰۃ کے قائل ہوتے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ حول ایک دوسرا وصف ہے جو صاحب مال کی سہولت کی غرض سے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولان حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا ۔ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حولان حول سے پہلے نصاب علت ہی نہیں ہے اسی وجہ سے وہ تعجیل زکوٰۃ کے نہ وجوباً قائل ہیں اور نہ جوازاً ۔

لیکن احناف کے اصول مذکورہ کے مطابق چونکہ نصاب اسماً و معنیً علت ہے تعجیل زکوٰۃ جائز ہے اور نصاب کے حکماً علت نہ ہونے کی وجہ سے اور اس علت کے شبیہ سبب ہونے کی وجہ سے وجوب کا تحقق ابھی نہ ہوگا بلکہ حولان حول کے بعد ہوگا ۔ اور جیسے نصاب وجوب زکوٰۃ کی اسماً و معنیً علت ہے اسی طرح مرض الموت کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ اس مرض الموت کا موت سے اتصال ہوجائے تو چونکہ یہاں حکم کا توقف امر آخر پر ہے اس لئے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ورنہ درحقیقت مرض الموت علت ہے سبب نہیں ۔ یہ مراد نہیں کہ یہ علت حقیقیہ ہے ، بلکہ اس کی مشابہت بالعلل یعنی اس کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب کا حکم جس نماء پر موقوف ہوتا ہے وہ نماء نصاب سے حاصل نہیں بلکہ نماء حقیقی تجارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور نماء حکمی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ و نرخ کی الٹ پھیر سے حاصل ہوتا ہے ۔

اور یہاں وہ امر مؤخر یعنی اس کی موت مرض الموت کی وجہ سے ہے اس لئے مرض الموت کے علت ہونے کی صورت نصاب سے زیادہ قوی ہے ۔ اسی طرح شراء قریب بھی جو اعتاق کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو شبیہ سبب ہے جیسے رمی ، کہ اصابت فی البدن بعد رمی ہوگا تو رکی سہم اور اس کا فضا میں جانا اور پھر اس کے بدن میں گھسنا یہ سب رمی کے بعد ظہور میں آئے گا لہٰذا اس کو بھی علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ۔ نیز شراء قریب پر علۃ العلت کی تعریف بھی صادق آتی ہے جیسے رمی پر کہ اس کو علت شبیہ سبب بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور علۃ العلت بھی قرار دیا جاسکتا ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وكذلك نصاب الزكوة في اول الحول علةٌ اسماً لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه جُعل علةً بصفة النماء فلما تراخى حكمه

اشبہ الاسباب الا ترٰی انّہ انما تراخی الٰی ما لیس بحادث بہ والٰی ما ھو شبیہ بالعلل ولمّا کان متراخیا الٰی وصف لا یستقل بنفسہ اشبہ العلل وکانت ھذہ الشبھۃ غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حکمہ انہ لا یظھر وجوب الزکوۃ فی اوّل الحول قطعا بخلاف ما ذکرنا من البیوع ولمّا اشبہ العلل وکان ذلک اصلا کان الوجوب ثابتا من الاصل فی التقدیر حتی صح التعجیل لکنّہ یصیر زکوۃ بعد الحول وکذلک مرض الموت علۃ لتغیر الاحکام اسما ومعنیً الّا ان حکمہ یثبت بہ بوصف الاتصال بالموت فاشبہ الاسباب من ھذا الوجہ وھو علۃ فی الحقیقۃ وھذا اشبہ بالعلل من النصاب وکذلک شراء القریب علۃ للعتق لکن بواسطۃ ھی من موجبات الشراء وھو الملک فکان علۃ تشبہ السبب کالرمی

ترجمہ

اور ایسے ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسماً علت ہے اس لئے کہ نصاب ایجاب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے حکم میں اس لئے کہ غنا رفقراء کی غمخواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفتِ نماء کے ساتھ زکوٰۃ کی علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکم نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور نماء وصف ہے اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اوّل حول میں بالکل وجوب زکوٰۃ کا ہرنہ ہوگا بخلاف ان بیوع کے جن کا ہم ذکر کرچکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (معجل) حول کے بعد زکوٰۃ بنے گی اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی اسماً ومعنیً علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوگیا اور یہ (مرض الموت) حقیقت میں علت ہے اور یہ مراد نہیں کہ یہ علت حقیقیہ ہے بلکہ اور یہ علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں اور ایسے ہی شراء قریب عتق کی علت ہے لیکن اس واسطہ کی وجہ سے جو کہ شراء کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ (موجب شراء) ملک ہے پس یہ (شراء قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکنا)

تشریح

مصنفؒ نصاب زکوٰۃ دمساوات معنی لاحکما علت ہونے کی توضیح فرما رہے ہیں۔ نصاب مالداری تحقیقاً سے حاصل ہو جاتی ہے اور مالداری چاہتی ہے کہ فقراء اور مساکین کے ساتھ ہمدردی کی جائے اور یہی مواسات وغمخواری ادائے زکوٰۃ کی غرض ہے۔ بہرحال غنی کا مواسات کو واجب کرنا اس بات کی

مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو خرید لیا پھر مثلاً ایک ماہ کے بعد مشتری نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو یہاں قرابت ایسا جز ہے جس کا ظہور آخر میں ہو رہا ہے اور یہی عتق میں موثر ہے اور اسی کو معنیً وحکماً علت کہا جاتا ہے اس کے بالمقابل وصف اول محض معنیً علت ہوگا اسماً اور حکماً علت نہ ہوگا۔

خیر تو ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی علت حقیقیہ ہو اسماً بھی اور معنیً بھی اور حکماً بھی اور اجتماعی طریقہ سے یہ دونوں وصف موثر ہوں تو انفرادی طور پر بھی ان کو موثر مانا جائے گا اگرچہ تاثیر کی نوعیت بدل ہوتی ہوگی جیسے اسباب شبہ صرف میں سے ہونا دو کا مجموعہ علت حقیقیہ ہے لیکن ان میں سے ایک بھی بہرحال علت ہی شمار کی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح دونوں وصفوں کیا سے ہر ایک کو انفرادی طور پر علت ہی کہیں گے سبب نہیں کہیں گے بالفاظ دیگر ان میں سے ہر ایک کے اندر اگرچہ علت حقیقیہ کی صفت مفقود ہے لیکن شبہۃ العلۃ سے وہ انفرادی طور سے بھی خالی نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام: ان میں سے ہر ایک میں شبہۃ العلۃ موجود ہے۔ اور دوسرا ایک اصول ہے کہ جیسی روح ویسے فرشتے۔ نیز ایک اصول یہ ہے کہ باب ربوا میں شبہ مثل حقیقت کے ہے لہذا ہم نے کہا کہ قدر وجنس کا مجموعہ ثبوت حرمت ربوا کی علت حقیقیہ ہے لیکن اگر صرف قدر یا صرف جنس ہو تو ادھار بیع جائز نہ ہوگی بلکہ نقد معاملہ کرنا ضروری ہے ورنہ اگرچہ برابر سرابر معاملہ کیا جائے مگر ادھار کر لیا جائے تو ایک جانب میں ادھار اور دوسری کا شبہ ہوگا (کیا ہونا ظاہر) اور یہاں کا شبہ حقیقت کے مثل ہے۔ لہذا کہا گیا ہے کہ فضل وزیادتی کا شبہ شبہۃ العلۃ سے ثابت ہو جائے گا۔

اس کے بعد فرمایا کہ ایسی علت ہوتی ہے جو اسماً وحکماً علت ہوتی ہے معنیً نہیں ہوتی جیسے سفر رخصت کی علت ہے اسماً بھی اور حکماً بھی لیکن معنیً نہیں ہے اس لئے کہ سفر بذات خود رخصت میں موثر نہیں بلکہ موثر مشقت ہے لیکن مشقت کا تعین کہاں کیا جائے اور کس کے لئے کیا جائے اور کس کے لئے نہ کیا جائے تو یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا اس لئے برنار سہولت یہ طے ہو گیا کہ یہاں سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سبب (سفر) مسبب (مشقت) کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ سفر میں مشقت ہر حال میں ہے تو اب سفر کے شروع ہی سے مشقت بھی شروع مانی گئی ہے اور نفس خروج من الوطن سے احکام سفر جاری کر دیئے گئے ہیں۔ نیز اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کبھی کسی چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں سبب داعی کو مسبب کا درجہ دینا دلیل کو مدلول کا درجہ دینا پھر ہر ایک کی مصنف رحمہ اللہ نے دو دو مثالیں پیش فرمائی ہیں۔ اول کی پہلی مثال یہی سفر کی مثال ہے دوسری مثال مرض ہے اور ثانی کی پہلی مثال محبت کی خبر دینا ہے یعنی قلبی کی خبر محبت کے درجہ میں کر دی جائیگی یعنی دال مدلول کی جگہ پر ہے کیونکہ کسی کے دل میں کیا ہے ہم نہیں جانتے وہ جو کچھ کیفیت بتلائے تو اسی کو معتبر مان لیا جائیگا کیونکہ اخبار عن المحبت کی دلیل ہے تو دلیل کو

مدلول کے قائم مقام کردیا جائے گا اگرچہ احتمال ہے کہ حکایت محکی عنہ کے مطابق نہ ہو اور اس کی ضد کا بھی احتمال ہے
لہٰذا اگر زید نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے تین طلاق بیوی بول کہ میں تو تجھ سے
محبت کرتی ہوں اور تیرے اوپر فریفتہ ہوں تو طلاق واقع ہوگی یعنی اس کے زبان سے خبر دینے کو یہ کہا جائے گا
کہ حقیقۃً محبت ہے اور وجود محبت پر طلاق معلق تھی اور محبت ہے تو طلاق واقع ہوگئی کیونکہ محبت کیا ہے تاثیر محبت
کس کو کہتے ہیں تمام مجبور کردینا مجبور ہو جاتا ہے دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی دوسری مثال
فطرت سلیمہ اس صفت پر واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر جدید طہر میں جماع کی طرف مائل و راغب ہوتی ہے
بالفاظ دیگر طہر جدید میں شوہر کو رغبت ہوتی ہے کہ بیوی سے جماع کرے لیکن جدید طہر میں بجائے جماع کے وہ
طلاق پر آمادہ ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی شدید ضرورت ہے ورنہ وہ اس زمانہ میں
طلاق دینے کی پیش قدمی نہ کرتا۔

وعہ طلاق ابغض الحلال ہے جو بر بنائے ضرورت مباح کی گئی ہے یعنی جہاں حاجت ہو وہاں جائز ہے ورنہ
حرام ہے اگرچہ حرام بھی واقع ہوتی ہے بہرحال اس طہر کو جو جماع سے خالی ہو حاجت کے قائم مقام کردیا گیا ہے
یعنی دلیل کو مدلول کی جگہ پر رکھ دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وإذا تعلّق الحكم بوصفين مؤثرين كان آخرهما وجوداً علةً حكماً لأن الحكم يضاف إلى السبب
لرجحانه على الأول بالوجود عنده ومعنى لأنه مؤثر فيه وللأول شبهة العلل حتى قلنا
إن حرمة النساء تثبت بالجنس وحده على تقدير ربوا لأن في ربوا النسيئة شبهة الفضل
فيثبت بشبهة العلة والسفر علة الرخصة إسناداً وحكماً لا معنى فإن المؤثر في الرخصة
المشقة أقيم مقامها تيسيراً وإقامة الشيء مقام غيره نوعان أحدهما إقامة
السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض والثاني إقامة الدليل مقام المدلول
كما في الخبر عن المحبة أقيم مقام المحبة في قوله إن أحببتني فأنت طالق وكما في الطهر
أقيم مقام الحاجة في إباحة الطلاق

ترجمہ: اور جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ تعلق رکھے تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہوگا وہ
علت ہوگا حکماً اس لئے کہ حکم اسی کی جانب مضاف ہوگا اس کے اول پر رجحان کی وجہ سے حکم
کے پائے جانے کی وجہ سے اسی وصف کے نزدیک اور معنیً علت ہوگا یعنی اس لئے کہ وہ (آخری) اس میں مؤثر
ہے اور اول کے لئے شبہۃ العلل ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حرمت علت ربوا کے دو وصفوں
میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ ادھار بیع کے ربوا میں فضل و زیادتی کا شبہ ہے تو یہ
شبہ شبہۃ العلت سے ثابت ہو جائے گا اور سفر رخصت کی اسناداً وحکماً علت ہے معنیً نہیں اس لئے کہ رخصت

ہوگا ضمان مباشرت واجب نہ ہوگا لہذا دیت واجب ہوگی اور کفارہ واجب نہ ہوگا ۔

اسی طرح اگر مشکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا مال یعنی گھی وغیرہ بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا بہنے کی شرط ہے، درحقیقت اس کا سیال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام کردیا جائیگا اور اگر علت کے اندر سبب ضمان بننے کی اہلیت ہو تو پھر مباشر علت کے اوپر ہی ضمان ہوگا مباشر شرط پر نہ ہوگا ۔ جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے إن دخلت الدار فانت طالق اور اس کے بعد دو شخصوں نے وجود شرط کی گواہی دی یعنی یہ گواہی کہ عورت گھر میں داخل ہوچکی ہے جس پر قاضی نے ان کے درمیان تفریق کا فیصلہ کرکے ادائیگی مہر شوہر پر واجب کردی تو یہاں پہلے دونوں گواہ بمنزلۂ علت کے ہیں اور دوسرے دونوں گواہ بمنزلۂ شرط ہیں ۔ اور پھر دونوں فریق نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو شہود علت پر ضمان آئے گا اور جو مہر وغیرہ بعد فیصلۂ قاضی عورت کو دلایا گیا تھا اس کی واپسی شہود علت پر واجب کی جائے گی ۔

کیونکہ علت صالحہ موجود ہے تو پھر شرط کو علت کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہ ہوگی ۔ اور جیسے علت و شرط کے اجتماع کی صورت میں شرط ساقط الاعتبار ہوتی ہے اسی طرح اگر علت اور سبب دونوں جمع ہوجائیں اور علت صالح ہو تو سبب بھی ساقط الاعتبار ہوجائے گا جیسے شہود تخییر اور شہود اختیار میں مثلاً دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اختاری اور پھر دو شخصوں نے شہادت دی کہ عورت نے اس کے جواب میں اسی مجلس میں اخترت نفسی کہا ہے تو قاضی طلاق کا فیصلہ کرکے لزوم مہر کا حکم صادر کردے گا ۔ اس کے بعد دونوں فریق نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا تو شہود تخییر بمنزلۂ علت ہیں اور شہود اختیار بمنزلۂ سبب ہیں تو ضمان علت پر واجب ہوگا نہ کہ سبب پر کیونکہ علت کے اندر صلاحیت موجود ہے ۔

اسی اصول کے پیش نظر اگر ہلاک شدہ کے ولی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہوجائے کہ حافر کہے کہ وہ خود گرا ہے اور ولی کہے کہ تو نے گرایا ہے تو حافر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ حافر اصل سے تمسک کررہا ہے اور حافر شرط کے خلیفۂ علت ہونے کا انکار کررہا ہے ۔ لیکن اگر زخم لگانے والے اور ولی میں اختلاف ہوجائے کہ جارح کہے کہ یہ میرے زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور ولی کہتا ہے کہ زخم کی سرایت کی وجہ سے مرا ہے تو یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں جرح علت ہے اور منکر علت کا قول معتبر نہیں ہوا کرتا ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما الشرط فهو في الشريعة عبارة عن يضاف اليه الحكم وجودا عنده لا وجوبا به. فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار لا به وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب محض للمشي الا ان الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل فما ازال الحفر ازالة المانع

فثبت أنه شرط وليس بعلة لأن العلة ليست بصالحة للحكم لأن الثقل امر طبيعي لا تعدي فيه والمشي مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة بواسطة الثقل واذا لم يعارض الشرط ما هو علة والشرط شبيه بالعلل لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا واما اذا كانت العلة صالحة لم يجعل الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم فان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب وعلى هذا قلنا اذا اختلف الولي والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قوله استحسانا لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافة الشرط بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب

ترجمہ اور بہرحال شرط پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی طرف حکم کی اضافت ہو شرط کے وقت پائے جانے کے اعتبار سے نہ کہ اس کی وجہ سے وجوب کے اعتبار سے جیسے وہ طلاق جو دخولِ دار پر معلق ہے وہ شوہر کے قول انتِ طالق کی وجہ سے دخولِ دار کے وقت پائی جائے گی شرط کی وجہ سے نہیں ہے اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ کنواں کھودنا حقیقت میں شرط ہے اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے تو حفر سے مانع کا ازالہ ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ حفر شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور چلنا بلا شبہ مباح ہے پس چلنا (مشی) بواسطہ ثقل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اور جب علت شرط کے معارض نہ ہوئی اور شرط کے لئے شبہ العلل ہے اسی وجہ سے کہ شرط کے ساتھ وجود متعلق ہے تو ضمان النفس و اموال دونوں میں شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اور بہرحال جبکہ علت حکم کی صلاحیت رکھے تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ شرط و یمین کے شہود نے جب حکم کے بعد رجوع کر لیا تو ضمان شہودِ یمین پر ہوگا (یعنی نصف مہر کا ضمان) اس لئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا جیسے تخییر و اختیار کے گواہ جبکہ وہ طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان شہود اختیار پر ہوگا اس لئے کہ یہ (اختیار) علت ہے اور تخییر سبب محض ہے اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر مختلف ہو گئے پس حافر نے کہا اس نے اپنے آپ کو خود گرایا ہے تو استحساناً حافر کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ حافر اس چیز سے تمسک کر رہا ہے جو کہ اصل ہے اور اصل وہ علت کا حکم کی صلاحیت رکھنا ہے اور وہ انکار کرتا ہے شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا بخلاف

اس صورت کے جیسے جارحہ نفس یا رہ جیسے سبب سے موت کا دعوی کرے تو جارح کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ جارح صاحب علت ہے ۔

تشریح ـــ شرط کی اقسام خمسہ مع تعریف نقل اور روالانوار میں مذکور ہیں ـــ ضمان عدوان و نزول کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور نقل اور چلنا مباح تھا لہذا اس کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا ۔
ـــ واذا علم بعارضۃ الشرط اس کا مفعول بہ ہے اور ما ہو علۃ اس کا فاعل ہے ۔

سبق نمبر ۸۷

سابق گفتگو سے یہ اصول معلوم ہو گیا کہ جب علت کے اندر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی تو پھر حکم کی اضافت شرط اور سبب کی جانب نہ ہوگی بلکہ علت کی جانب ہی حکم کی اضافت ہوگی ۔ اسی پر تفریع کرتے ہوئے دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ زید نے خالد کے غلام کی بیڑی کھول دی جس کی وجہ سے وہ بھاگ گیا تو زید پر تاوان یعنی ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ بھاگ جانا غلام کی علت تو خود غلام کا فعل ہے اور غلام فاعل مختار ہے اور بھاگنے میں زید کا فعل شرط ہے کیونکہ زید کے فعل سے صرف مانع کا زوال ہوا ہے جو اباق کو مستلزم نہیں ہے یعنی غلام کو کھول دینا وجوبا اباق کو مقتضی نہیں ہے ۔

لہذا جب علت صالحہ موجود ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا ۔

سوال :۔ شرط تو علت کے بعد ہوا کرتی ہے اور یہاں شرط یعنی کھولنا پہلے اور اباق یعنی علت بعد میں ہے تو اس پر شرط کی تعریف کیسے صادق آئے گی ؟

جواب :۔ درحقیقت شرط کہتے ہیں زوال مانع کو جس کے بعد علت پائی جائے اور حکم متحقق ہو جائے جیسے یہاں ہوا ہے اور سبب علت سے پہلے ہوتا ہے جس کی جانب نہ وجوب حکم مضاف ہوتا ہے اور نہ وجود حکم بہرحال اس مناسبت کی وجہ سے یوں کہا گیا ہے کہ یہ شرط فی معنی السبب ہے ۔

سوال :۔ تو پھر اس کو سبب فی معنی العلت کے قبیل سے قرار دینا چاہئے ؟

جواب :۔ نہیں ۔ کیونکہ اس نے (شرط یعنی کھولنے) اور اباق کے درمیان فاعل مختار کا فعل حائل ہے اگر فاعل غیر مختار کا فعل ہوتا تو اس کی گنجائش ہو سکتی تھی اب ایسا نہیں اس لئے اس کو سبب محض قرار دیا جائیگا یعنی شرط فی معنی السبب المحض ۔ اس کی مثال بعینہ ایسی سمجھو کہ کسی نے اپنے ہاتھ سے کوئی چوپایہ چھوڑ دیا اس کے بعد وہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز پر حملہ کر کے اس کو ہلاک کر دے تو مرسل پر ضمان واجب نہ ہوگا ۔

کیونکہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہے ایسے ہی یہاں پر بھی ہوگا ۔

سوال :۔ کیا حال اور مرسل دونوں ایک ہی دائرے میں ہیں ؟

جواب :۔ جی ہاں ۔ باعتبار حکم کے دونوں پر ضمان نہیں ہے علت صالحہ درمیان میں ہونے کی

وجہ سے مگر ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مرسل کا فعل سبب محض ہے جس پر شرط کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ اس صورت میں مالک کا اتلاف نہیں اس لئے کہ چوپایہ مقید نہیں تھا اور حال کا فعل شرط فی معنی السبب ہے کیونکہ اسی کے فعل سے اتلاف پایا گیا ہے۔ تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان اتنا تو فرق کیا جائے گا، مگر علماء دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ اصول گذر چکا ہے کہ جب علت کے اندر خود اہلیت اور صلاحیت موجود ہو گی تو پھر حکم کی اضافت اسی کی طرف ہو گی شرط اور سبب کی طرف نہ ہو گی۔

پھر اسی اصول مذکور کے مطابق اگر کسی شخص نے پرندہ کے پنجرے کا دروازہ کھول دیا جس کی وجہ سے وہ اڑ گیا تو یہاں پرندے کا عمل علت ہے اور فتح کا فعل شرط ہے جس میں معنی سبب پایا جا رہا ہے تو اس پر ضمان آئے گا یا نہیں تو اس میں حضرات شیخین اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے امام محمدؒ نے پرندے کے فعل کو فاعل غیر مختار کا فعل قرار دے کر فاتح (کھولنے والے) کے فعل کو شرط فیہ معنی العلت قرار دیا ہے اور حضرات شیخین نے اس کو فاعل مختار کا فعل قرار دے کر شرط فیہ معنی السبب کے قبیل سے قرار دیا ہے۔ تو امام محمدؒ کے نزدیک فاتح پر ضمان واجب ہے اور حضرات شیخینؒ کے نزدیک نہیں ہے۔

سوال:۔ تو پھر خود پرندہ علت کے اوپر ضمان کیوں نہیں ہے وہ بھی تو فاعل مختار ہے؟

جواب:۔ یہ تو فاعل مختار مگر سقوط کے اندر تو اس کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر سقوط کے اندر اس کا اختیار ثابت ہو جائے اور متحقق ہو جائے کہ اس نے قصداً اپنے کو گرایا ہے تو پھر حافر پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ — **متعلقات:** علامہ شرح حسامی نے چوتھی قسم علامت ہے اور علامت اس کو کہتے ہیں جو بغیر وجوب و وجود حکم کے وجود کا تعارف کرا دے اور اس کی پہچان کرا دے جیسے تکبیرات صلوٰۃ انتقال کی علامات ہیں اور جیسے اذان نماز کا وقت داخل ہونے کی علامت ہے اور جیسے رمضان شوہر کے اس قول میں: انتِ طالق قبل رمضان بشہر میں وقوع طلاق کی علامت ہے۔

اور کبھی علامت کا نام شرط بھی رکھ دیا جاتا ہے اور وہ علامت جس کو مجازاً شرط کے نام سے موسوم کیا گیا ہے باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان جب ثابت ہو کر صرف حکم زنا یعنی رجم کا معرف ہوگا۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں بلکہ علامت ہے؟

جواب:۔ ماقبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شرط بعد العلت آتی ہے اور یہاں احصان بعد زنا آئے تو اس احصان کی وجہ سے حکم رجم ثابت نہ ہوگا بلکہ احصان قبل زنا حکم رجم کا باعث ہوگا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ احصان علت اور سبب بھی نہیں ہو کر احصان کسی بھی درجہ میں مفضی الی الرجم نہیں ہے (کما تحقق)

لہٰذا علاوہ علامت کے اور کوئی چیز نہیں بچی لہٰذا پھر اس کو علامت رجم قرار دیا گیا ہے اور اسی اصول کے پیش نظر ہم نے کہا کہ اگر شہود احصان اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر کچھ دیت کا ضمان

مرسل اس کا ضامن نہ ہوگا اس تحقیق کر مرسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو سبب قرار دیا گیا ہے ۔

حضرات مشفقین نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرہ کا دروازہ کھول دیا لیکن پرندہ اڑ گیا کہ وہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ یہ کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے انہی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں ۔ اور اس شرط کے اوپر فاعل مختار کا فعل عارض ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا تو تلف کی اضافت فتح کی جانب نہ ہوگی بخلاف کنویں میں گرنے کے اس لئے کہ گرنے میں گرنے والے کا اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرایا ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا یعنی حافر اس کا ضامن نہ ہوگا ۔ اور بہرحال علامت پس وہ ہے جو وجود کو بتلا سے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجوب اور وجود متعلق ہوں اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ علامت موسوم بالشرط کہلاتا ہے جیسے باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکم زنا رجم کا معرف ہوگا ۔ لیکن بہرحال یہ بات کہ زنا اپنی ماہیت سے پایا جائے اور اس کا علت بنکر منعقد ہونا وجود احصان پر موقوف ہے پس ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان جبکہ شہادت سے رجوع کرلیں کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوں گے ۔

تشریح مسئلہ ولہٰذا الخ یعنی جب علت صالحہ للحکم موجود ہو تو حکم کی اضافت شرط کی جانب نہ ہوگی اسی اصول کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے مسئلہ پنجرہ کا باقی ہے مانع تھی اور اس کا کھولنا مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے ۔ مسئلہ چونکہ یہاں کھولنا علت تلف یعنی اڑنا پر مقدم ہے اس لئے کہا گیا کہ یہ شرط فی حکم السبب ہے ۔ مسئلہ پھر یہ سبب محض ہے فی حکم العلت نہیں ہے کیونکہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل موجود ہے ۔

مسئلہ اگر چوپایہ سابق روش پر برقرار رہا اور کسی کو ہلاک کر دیا تو مرسل پر ضمان واجب ہوگا یہ وجوب ضمان اس وقت ہے جبکہ اس کا اپنے اختیار سے چلنا ثابت ہو جائے مسئلہ زنا رجم کے حکم کی علت ہے اور احصان اس کی علامت ہے اور جب علت صالحہ موجود ہے تو علامت پر ضمان نہیں ہو سکتا لہٰذا اگر شہود زنا بعد رجم اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر دیت واجب ہوگی اس لئے کہ وہ شہود علت ہیں لیکن شہود احصان پر بعد رجوع ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ شہود علامت ہیں ۔

سبق نمبر ۹

احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا بیان ہو چکا اب ضرورت تھی کہ اس چیز کو بیان کر دیا جائے جو مدار خطابات شرعیہ ہے لہٰذا اب اس کا بیان کیا جا رہا ہے ۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان قبل البلوغ خطابات کا مکلف نہیں ہے اور اسی طرح مجنون مکلف نہیں ہے تاوقتیکہ زوال عقل ہے اور دل میں تصور عقل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار اہلیت پر ہے اور اہلیت عقل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اب عقل کے بارے میں کچھ گفتگو

نصیں باتفاق عقل سے ثابت ہوتی ہیں۔ بحث اگر وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی تو زمانہ تأمل کے بعد اس بات کا مکلف ہے اور ایمان نہ لانے کی صورت میں وہ معذب ہوگا اسی کو حنفیہ کا مختار قرار دیا گیا ہے اس سلسلہ میں حضرت مجدد الف ثانی رح کا ایک مکتوب مکتوبات امام ربانی ص۱۱ پر موجود ہے جو قابل دید ہے ۔

سبق نمبر ۸

پہلے سبق میں اصول آپ کے سامنے گذر چکے ہیں یہاں اس پر کچھ جزئیات پیش فرمارہے ہیں مثلاً کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے لیکن اس کا ایمان صحیح ہے تو ایک مراہقہ کسی مسلمان کی منکوحہ ہے اور یہ مراہقہ ایسی لڑکی ہے جس کے والدین مسلمان ہیں یعنی مستقلاً مسلمان ہیں اگر وہ اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اس کو مرتد قرار نہ دیں گے اور نہ اپنے شوہر سے بائنہ ہوگی لیکن جب وہ بالغہ ہوگئی اور اب بھی اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اب وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی، کیونکہ بچہ بچی جب تک بالغ نہ ہوں اگرچہ ان میں کچھ بوجھ ہو ایمان کے مکلف نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اگر مراہقہ اسلام کی حقیقت کو بیان نہ کرسکے تو اس کو حکماً مسلمان ہی قرار دیا جائے گا ۔

اسی طرح اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ہے تو وہ کمی عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا اور جب بلوغ کے بعد وہ اتنا زندہ نہ رہا کہ تأمل کرے اور نظر و فکر سے کام لیکر خالق کو پہچانتا تو اس کو معذور قرار دیا جائے گا لہٰذا اگر وہ ایمان و کفر میں سے کسی کی توصیف نہ کرسکے اور نہ ان میں سے کسی پر اعتقاد رکھے تو وہ معذور رہا اور غیر معذب ہے ۔ لیکن اگر بعد بلوغ وہ اتنا زندہ رہا کہ تأمل اور نظر و فکر سے کام لے کر موحد بنتا تو اس زمان تأمل کو دعوت کے قائم مقام کر دیا جائے گا اور اب اس کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا جیسے اگر کوئی بچہ ہو تو بعد بلوغ اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا لیکن اگر وہ سفیہ ہو تو بنص قرآنی اس کا مال اس کے جب حوالہ کیا جائے گا جب کہ وہ مقام رشد کو پہونچ جائے جو بقول امام ابو حنیفہ پچیس سال ہیں یعنی ۲۵ سال ہونے کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا اگرچہ آثار رشد اس سے ظاہر بھی نہ ہوں کیونکہ وہ اس عمر میں دادا ہو سکتا ہے ۔

اگرچہ قیاس یہاں یہ چاہتا تھا کہ بلوغ سے ۳ روز کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جاتا مگر عقول میں تفاوت کی وجہ سے ایسا نہ کیا گیا اور اس کو دادا کی عمر تک دراز کر دیا گیا اگرچہ اس باب میں کوئی نص قاطع موجود نہیں ہے ۔ بہرحال باب عقل میں ماتریدیہ بین بین ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے مذہب میں تفریط و افراط ہے اور دونوں فریق کے پاس کوئی واضح اعتماد دلیل نہیں ہے ادھر شافعیہ نے چونکہ اس شخص کو مطلق معذور قرار دیا ہے جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی لہٰذا اگر اس کو قتل کر دیا جائے تو اس کا تاوان واجب قرار دیتے ہیں ۔

نیز امام شافعی رح وغیرہ عقل کو لغو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے تو ان کا عقل

کو لغو قرار دینا دلالتِ عقل اور اجتہاد کی وجہ سے ہے تو ان کے مذہب میں تناقض متحقق ہوا کہ عقل کو لغو بھی قرار دیا اور عقل
سے اس کے خلاف ثابت کیا۔ نیز عقل کے ساتھ خواہشاتِ نفسانی کا اختلاط رہتا ہے تو اس کو معتزلہ کے مثل حجت
مستقل قرار دینا بھی غلط ہوگا لہذا راہ اعتدال یہ ثابت ہوئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے لہذا اب اہلیت کے لیا ان
کی ضرورت ہے اور جو امور اہلیت کو عارض ہو کر اس کو مختل کر دیتے ہیں ان کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ [illegible]

ولهذا قلنا إن الصبي غير مكلف بالإيمان حتى إذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين أبوين مسلمين
ولم تصف الإسلام لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك بانت من زوجها وكذا
نقول في الذي لم تبلغه الدعوة إنه غير مكلف بمجرد العقل وإنه إذا لم يصف إيمانا ولا كفرا ولم
يعتقد على شيء كان معذورا وإذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن
معذورا وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السفيه إذا بلغ خمسا وعشرين سنة
لم يمنع ماله منه لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من أن يزداد به رشدا وليس
على الحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة يمنع الشرع بخلافه فلا دليل له
يعتمد عليه ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله فإنه قال في قوم لم
تبلغهم الدعوة إذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا وذلك لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير
معتبر للأهلية فإنما يلغيه بما لأنه العقل والاجتهاد فيما اقتضى مذهبه وإن العقل لا ينفك عن
الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية قلنا الكلام في هذا
ينقسم على قسمين الأهلية والأمور المعترضة عليها

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے
اور کسی مسلمان کے نکاح میں ہو جو مسلمان والدین کے درمیان ہو اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے
تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائے گا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بالغ ہو جائے تو اپنے
شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے حق میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ
سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کی صفت بیان نہ کر سکے اور ان میں سے کسی شی پر معتقد نہ ہو
تو وہ معذور ہوگا اور جب اللہ تعالیٰ نے تجربہ کے ذریعہ اس کی مدد کی اور عواقب (انجام) کے دریافت کرنے
کے لیے اس کو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اسی طریقہ کے مثل جو ابو حنیفہؒ نے
سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائے گا اس
لیے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے اور

سبق نمبر ۱۸

اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت ادا ، اہلیت وجوب کا مدار عہد الست کے اوپر ہے اسی میثاق کی وجہ سے تمام بنو آدم وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں مگر دنیا میں ظہور کے بعد اس اہلیت کے وجود کو ذمہ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ لہذا جب تک بچہ ماں کے پیٹ سے نہیں نکلا تو اگرچہ وہ ماں کا جزء ہے لیکن اس کے لئے ذمہ کامل نہیں ہے لہذا ابھی اس پر کوئی چیز واجب نہیں کی جا سکتی البتہ اس کے حق میں جو نافع ہو جیسے ثبوت نسب ، حریت ، میراث وغیرہ وہ جنین کے لئے بھی ثابت ہوتی ہے ۔ اور جب وہ پیدا ہوگیا تو اب وہ دونوں چیزوں کا مستحق ہوجائے گا یعنی اس کے اوپر وجوب بھی ہو سکتا ہے اور اس کے لئے بھی ہو سکتا ہے ، اور وجوب کا اصل فائدہ ادا ہے لیکن اگر کوئی ادا کا تحمل نہیں کر سکتا تو وجوب معدوم قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے ۔

اسی نکتہ کے پیش نظر بچہ کو مکلف قرار نہیں دیا گیا اور اسی نکتہ کے پیش نظر کافر کو عبادات کا مکلف نہیں قرار دیا گیا البتہ کافر ایمان کا اہل ہے اس لئے وہ ایمان کا مکلف ہے ۔ لہذا چھوٹا سا بچہ جو غیر عاقل ہے ابھی اس کو ایمان کا مکلف قرار نہیں دیا جائے گا البتہ جب وہ کچھ بڑا ہو گیا تو اصل وجوب کے ہم قائل ہو گئے اگرچہ وجوب ادا کے ہم اب بھی قائل نہیں ہوئے لہذا ایسے عاقل بچہ کا ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے ۔ اور اس کی جانب سے ایمان کی ادائیگی کا وہ عمل ہوگا جو مسافر کے جمعہ کا ہوتا ہے کہ اس پر فرض نہیں مگر جب ادا کرے تو فرض واقع ہوگا یہی معنی عاقل کے ایمان کا حکم ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ الْاَهْلِيَّةِ

وَالْاَهْلِيَّةُ نَوْعَانِ اَهْلِيَّةُ الْوُجُوْبِ وَاَهْلِيَّةُ الْاَدَاءِ اَمَّا اَهْلِيَّةُ الْوُجُوْبِ فَبِنَاءٌ عَلٰى قِيَامِ الذِّمَّةِ فَاِنَّ الْاٰدَمِيَّ يُوْلَدُ وَلَهٗ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَيْهِ بِاِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلَى الْعَهْدِ الْمَاضِيْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ اِلٰى اٰخِرِ الْاٰيَةِ وَقَبْلَ الْاِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَمْ يَكُنْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتّٰى صَلَحَ لِيَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ وَاِذَا انْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ اَهْلًا لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَيْهِ غَيْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِهٖ فَجَازَ اَنْ يَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ وَغَرَضِهٖ كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ هِيَ الطَّاعَاتُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ اَهْلًا لِثَوَابِ الْاٰخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْاِيْمَانُ لَمَّا كَانَ اَهْلًا لِاَدَائِهٖ وَوُجُوْبِ حُكْمِهٖ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْاِيْمَانُ قَبْلَ اَنْ يَعْقِلَ لِعَدَمِ اَهْلِيَّةِ الْاَدَاءِ وَاِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْاَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوْبِ اَصْلِ الْاِيْمَانِ عَلَيْهِ دُوْنَ اَدَائِهٖ حَتّٰى صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيْفٍ فَكَانَ فَرْضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجُمُعَةَ

ہیں اس میں نقصان ہے کیونکہ ورثاء اپنے مورث کے مال سے محروم ہو رہے ہیں حالانکہ یہ پسندیدہ طریقہ نہیں ہے بلکہ افضل و بہتر یہ ہے کہ مورث کا مال ورثہ کو مل جائے ۔

امام شافعیؒ نے ظاہر پر نظر کرتے ہوئے اس کی وصیت کو صحیح مانا ہے اور میراث میں مال جانا ظاہر ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر بچہ وصیت نہ کرے تو اس کا مال ورثہ کو ملتا ہے تو اگر اس میں بچہ کا نقصان ہوتا تو اس کا مال ورثہ کو کیوں ملتا معلوم ہوا کہ اس میں بچہ کا نفع ہے ۔

سوال :۔ جب بچہ کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا تو پھر بالغ کی وصیت بھی درست نہ ہونی چاہئے ؟

جواب :۔ جیسے بالغ کی طلاق اور عتاق اور ہبہ درست ہیں اور قرض دینا درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہے ۔

حالانکہ ان چیزوں کا بچہ مالک نہیں نہ خود نہ ولی کی اجازت سے اور نہ ولی خود بچہ کے مال میں ان امور کو کر سکتا ہے ۔ البتہ قاضی بچہ کے مال کو کسی کو قرض دے سکتا ہے کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ بچہ کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے گا اور اگر کسی کے پاس امانت ہو تو ہلاکت سے ضمان نہیں ہوگا جس میں بچہ کا نقصان ظاہر ہے ۔

سوال :۔ جب بچہ سے اس کی مضرت کے افعال غیر معتبر ہوتے ہیں تو بچہ عاقل کے ارتداد کے بعد آپ نے احکام دنیویہ جیسے اس کی بیوی کا اس سے بائنہ ہونا اور میراث سے محروم ہونا ، اس پر کیوں جاری کئے جن کا مضرت ہونا ظاہر ہے جیسا کہ طرفین کا مسلک ہے البتہ احکام آخرت نافذ ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے ؟

جواب :۔ ہم نے یہ احکام قصداً جاری نہیں کئے بلکہ یہ صحت ارتداد کا نتیجہ ہے جو تبعاً خود بخود نافذ ہوتے ہیں جیسے اگر بچہ کے والدین مرتد ہو جائیں تو بچہ پر بھی احکام ارتداد جاری ہوتے ہیں ایسے ہی یہاں بھی ہوں گے گویا یہ ارتداد قابل عفو نہیں ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وعلى هذا قلنا في الصبي اذا توكل لم تلزمه العهدة وباذن الولي تلزمه واما اذا اوصى الصبي بشيء من اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث الا ترى انه شرع في حق الصبي وفي الانتقال عنه الى الايصاء ترك الافضل لا محالة الا انه شرع في حق البالغ كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصبي ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي لوقوع الامن عن التوى بولاية القاضي واما الردة فلا تحتمل العفو في احكام الآخرة وما يلزمه من احكام الدنيا عندهما خلافا لابي يوسف رح فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لابويه

ترجمہ اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا بچہ مجور کے بارے میں جبکہ وہ وکالت کو قبول کرے تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے اس کو ذمہ داری لازم ہو جائے گی اور بہر حال جبکہ بچہ نے اعمال بر میں سے کسی کی وصیت کردی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے بخلاف شافعی رحمہ اللہ کے اگرچہ ایصاء کے اندر نفع ظاہر ہے اس لئے کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ارث بچہ کے حق میں مشروع ہے اور وارث سے ایصاء کی جانب انتقال میں یقیناً افضل کا ترک ہے۔

مگر ایصاء بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق اور عتاق اور ہبہ اور قرض مشروع ہے اور بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے اور اس کا بچہ پر اس کا غیر مالک نہ ہوگا علاوہ قرض دینے کے کہ اس کو قاضی مالک ہے ہلاکت سے امن ہونے کی وجہ سے قاضی کی ولایت سے اور بہر حال ردّت پس وہ آخرت کے احکام میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی اور طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک جو اس کو دنیا کے احکام لازم ہوتے ہیں بخلاف ابو یوسفؒ کے وہ بچہ کو لازم ہوتے ہیں، ردّت کی صحت کے حکم کی وجہ سے نہ کہ التزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہوا بیٹے پر والدین کی تبعیت میں۔

تشریح لہ بچہ نے جب وصیت کی تو یہ ضرر محض ہے کیونکہ اس میں بطریق تبرع موت کے بعد مال غیر کی جانب اضافت کرنے میں زوال ملک ہے۔

لہ بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا کوئی مختار نہیں ہے باپ مختار ہے نہ قاضی۔

سبق نمبر ۸۴

اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد اب مصنفؒ ان امور کو بیان فرمائیں گے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں جن کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے سماوی کسبی۔ سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو جانب شرع سے ثابت ہوں اور بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو ایسے گیارہ ہیں جنون، صغر، عتہ، نسیان، نوم، اغماء، رق، مرض، حیض، نفاس، موت۔ اور کسبی امور سات ہیں جہل، سکر، ہزل، سفہ، سفر، خطاء، اکراہ۔

جنون۔ اس کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان، اقارب کا نفقہ، اور دیت ساقط نہیں ہوتے الغرض ان احکام میں مجنون بعینہ بچہ کے مثل ہے علیٰ ہذا القیاس۔ طلاق اور عتاق اور ان کے مانند دوسرے ضرر رساں تصرفات بھی بچہ کی طرح مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے۔ لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو کر تھوڑے وقت میں زائل ہو جائے تو نوم کے ساتھ ملحق ہوگا یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کی قضاء واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی نیز یہ حکم جنون عارضی کا ہے یعنی بالغ ہو چکنے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا لیکن اصلی جنون یعنی وہ جس کا سلسلہ بچپن سے

افاقہ ہو جاتا ہے تو روزہ نہ ہوا جنون کی حالت میں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون حضرت کے حکم میں ہے نیز اگر ماہ رمضان ختم
ہونے سے پہلے ہی (روزہ کے مسئلہ میں) یا نماز کے مسئلہ میں ایک دن ایک رات پورا ہونے سے پہلے ہی جنون
سے افاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزے اور نمازوں کی قضاء اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ
کے نزدیک ان احکام میں جنون اصلی بھی جنون طاری کی طرح ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں جنون اصلی میں بھی نماز
اور روزہ کی قضاء واجب ہوگی۔ اب جنون ممتد اور غیر ممتد کی حد بیان کرتے ہیں کہ نماز کے بارے میں جنون ممتد
ہونے کی حد یہ ہے کہ جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے یعنی چھ نمازیں ہو جائیں۔ یہی کس طرح ہے تو شیخین اور امام محمدؒ
کا معروف اختلاف ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے۔

اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنون میں گزر جائے اور زکوٰۃ کے
بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حول کو کل کے
قائم مقام قرار دیا ہے منصف کے حق میں نفع تھا اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے۔ جو کلام ایسا حسن ہو جس میں قبح کا
احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح ہو جس میں حسن کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان اور کفر جیسے کہ تو ایسی چیز مجنون کے حق میں ثابت
ہوگی چنانچہ والدین کی تبعیت کی وجہ سے اس کا ایمان اور ارتداد صحیح ہے۔

دوسرا عارضہ: صغر (کمسنی) انسان کے اندر کمسنی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے مگر پھر بھی اس کو
عوارض میں سے شمار کیا گیا اس لئے کہ صغر انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے چونکہ حضرت آدم علیہ السلام
اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر کو عوارض میں سے
شمار کیا گیا اور صغر ابتداء کی حالت میں جنون کے مشابہ ہے بلکہ اس کی حالت جنون سے بھی کمتر ہے (یعنی
لیکن جب بچہ سمجھدار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے مگر ابھی اہلیت تامہ نہ ہونے کی وجہ سے صغر کا
عذر ابھی باقی ہے لہٰذا بچہ سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں
جیسے عبادات اور حدود و کفارات۔

پھر صغر کے مسئلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ سقوط کا احتمال رکھنے والے احکام بچے سے ساقط ہوں گے جیسے کہ جملہ
عبادات و عقوبات کا۔ چونکہ صغر کی عذر عاقل سے منقطع ہے اور جو اس کی منفعت کے کام ہوں وہ خود کرے
یا کوئی دوسرا کرے تو وہ صحیح ہیں جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا کیونکہ یہ شفقت کا ہی تقاضا ہے لہٰذا اگر بچہ نے
اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا لیکن کفر اور رقیت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان
دونوں کی وجہ سے میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ
کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی ختم ہو جاتی کہ کافر مسلمان سے اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو۔

تیسرا عارضہ: عتہ ہے اور عتہ ایک عارضہ ہے جو کہ نقصان عقل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ
سے آدمی بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتیں

سے دیوانگی پہنچتی ہے تو متصل ہوتے ہوئے اس میں نقص اور کمزوری پائی جانے کے لحاظ سے یہ صبی عاقل کے حکم میں ہے اور یہ تمام احکام میں صبی عاقل کی طرح ہے یعنی عتہ قول یا فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے چنانچہ معتوہ کا عبادتیں کرنا اور دوسرے کا مال بیچنے یا غلام آزاد کرنے کا وکیل بننا سب صحیح ہے اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے صبی عاقل کا درست ہے ۔

البتہ عتہ لازم آنے والی ذمہ داری کی انجام دینے سے مانع ہے ۔ لیکن تلف کردہ مال کا ضمان لیا جاتا ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے بلکہ حق غیر کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور صبی یا غلام یا معتوہ ہونا عصمت مال کے منافی نہیں ہے یعنی یہ جزاء فعل ہے جزاء فعل نہیں ہے اور معتوہ پر دوسروں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور معتوہ کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ۔ اگر مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ ایمان لے آتے ہیں تو نہیں ورنہ زوجہ مجنون اور مجنون میں تفریق کر دی جائے گی اور اسلام کو پیش کرنا لازمی ہوگا ۔ اور اگر غیر عاقل کی زوجہ مسلمان ہو گئی تو یہاں بچے کے عاقل ہونے کا انتظار کیا جائیگا بچے کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا اس حکم میں مجنون اور بچہ مختلف ہیں ۔ اور اگر صبی عاقل اور معتوہ ہوں تو ان دونوں کا حکم ایک ہے یعنی زوال کا امکان ہی نہ ہو تو ۔۔۔ اور معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصل في الامور المعترضة على الاهلية

العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فنوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء واما الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال ويسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه وحد الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر وفي الصلوات ان يزيد على يوم وليلة وفي الزكوة ان يستوعب الحول عند محمد رح واقام ابو يوسف رح اكثر الحول مقام كله تيسيرا وما كان حسنا لا يحتمل غيره وقبحا لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى يثبت ايمانه وردته تبعا لابويه واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فسقط به

عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ وجملة الامر انه يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو ولهذا لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا ولا يلزم عليه حرمانه بالرق والكفر لان الرق ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لا يعد جزاء واما العته بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبرا وكونه صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي هو على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر والصبا محدود فوجب التاخير واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان۔

ترجمہ یہ فصل ہے ان امور کے بیان میں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں سماوی اور مکتسب بہرحال سماوی پس وہ صغر اور جنون اور عتہ اور نسیان اور نوم اور اغماء اور رقیت اور مرض اور حیض اور نفاس اور موت ہیں اور بہرحال مکتسب پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک بندہ کی طرف سے اور دوسری اسکے غیر کی طرف سے بہرحال وہ جو اس کی طرف سے ہے پس وہ جہل ہے اور سفہ ہے اور سکر اور ہزل اور خطاء اور سفر اور بہرحال وہ جو اسکے غیر کی جانب سے ہے پس وہ اکراہ ہے جس میں الجاء ہو اور ایسا اکراہ جس میں الجاء نہ ہو اور بہرحال جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور جنون سے وہ عذر ساقط ہو جاتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھے اور جب جنون ممتد ہو جائے تو ادا کا لزوم حرج کی جانب مؤدی ہوگا تو لزوم ادا کا قول باطل ہو جائیگا اور ادا کے معدوم ہونے کی وجہ سے نفس وجوب بھی معدوم ہو جائیگا اور نماز میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون چھ نمازوں کو گھیر لے اور روزہ کے اندر یہ ہے کہ جنون کا وقت ایک دن رات پر بڑھ جائے اور زکوۃ میں یہ ہے کہ جنون کا وقت سال کو گھیر لے محمدؒ کے نزدیک اور ابو یوسفؒ سے سہولت کی غرض سے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے اور جو فعل ایسا حسن ہو جس میں غیر کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح جس میں عفو کا احتمال نہ ہو پس وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوگا یہاں تک کہ اس کا ایمان اور اس کی ردت ثابت ہوگی اس کے والدین کی تبعیت سے اور بہرحال کمسنی تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے مثل ہے اس لئے کہ بچہ عدیم العقل اور عدیم التمیز ہے بہرحال جب بچہ سمجھدار ہو گیا تو اس نے ادا کی اہلیت کی ایک نوع کو پا لیا لیکن اس اصابت کے باوجود بچپنا ایک عذر رہے تو اس عذر کی وجہ سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال

کہ تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ابتداءً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان بھی خریدے تب بھی خراج علی حالہ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا بالفاظ دیگر رقیت حالت بقاء میں ایک حکمی امر ہوتی یعنی جزا کے معنی کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی محض ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور حقارت کا نشانہ بنا رہتا ہے۔

اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی ممکن نہیں ہو سکتی یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ رقیت حق اللہ ہے اور حق اللہ میں تجزی نہیں ہوتی اس لئے غلام کے بعض حصہ کو آزاد اور بعض کو غلام کہنا صحیح نہ ہوگا بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ یہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں ملک تجزی کو قبول کر سکتی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے غلام کو ایک وقت دو شخص کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ جائز ہوگی اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کرے تو دوسرا نصف بائع کی اس کی ملکیت میں باقی رہے گا اور ملک رقیت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام ہونا انسان کے لئے خاص ہے جس طرح رقیت غیر متجزی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی آزادی بھی تجزی قبول نہیں کرتی آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت و قضاء وغیرہ کی ولایت کا اہل ہوتا ہے۔ رقیت کے غیر متجزی ہونے پر مصنفؒ نے جامع کبیر کا ایک جزئیہ پیش فرمایا ہے کہ اگر کوئی مجہول النسب شخص یہ اقرار کرے کہ میرا نصف حصہ فلاں شخص کا غلام ہے تو اگرچہ مقر لہ کے لئے تو ملکیت نصف میں ثابت ہوگی لیکن مقر کو شہادت و دیگر احکام میں عبد کامل شمار کیا جائے گا یعنی رقیت غیر متجزی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق بھی غیر متجزی ہے کیونکہ اعتاق کہتے ہیں عتق ثابت کرنے کو تو عتق اعتاق کا اثر اور نتیجہ ہے اور جب عتق یعنی اثر میں تجزی نہیں تو مؤثر یعنی اعتاق کے اندر بھی تجزی نہ ہونی چاہئے۔

حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اعتاق کی حقیقت ازالۂ ملک ہے اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالۂ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے والا شخص اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے اور آقا کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنے قرابتدار کو خریدنا بواسطہ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے۔

بہر حال ازالۂ حق عبد ہونے کی وجہ سے متجزی ہے لیکن پوری ملک کے ازالہ سے ثابت ہونے

اور حکم یعنی عتق تجزی ہے کیونکہ وہ حق الشرع ہے تو جب آقا اپنی پوری ملک کو ہٹائے گا تو عتق ثابت ہوگا ورنہ اگر بعض ملک کو ساقط کیا تو پوری علت نہیں پائی گئی تو تکمیل علت کے بغیر معلول کا ثبوت موقوف رہے گا جیسے اعضاء وضو کا دھونا تجزی کو قبول کرتا ہے لیکن اباحت صلوٰۃ کے حق میں یہ غیر متجزی ہے۔ اور جیسے طلاق کے اعداد میں تجزی ہے لیکن حرمت غلیظہ میں تجزی نہیں ہے یہی حال عتاق میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق کا مقصود اصلی اثبات عتق ہے اور ازالۂ ملک ضمنی ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک ازالۂ ملک مقصود اصلی ہے اور اثبات عتق ضمناً ہے۔ پھر چونکہ رقیق خود مملوک ہے تو وہ کسی مال کا مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھتا لہٰذا بیک وقت وہ مالک بھی ہو اور مملوک بھی ایسا نہیں ہوگا کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز و بے اختیاری کی علامت ہے لہٰذا غلام اور مکاتب تسریؔ کے مالک نہ ہوں گے یعنی ایسی باندی اپنے پاس نہیں رکھ سکتے جیسے خاص طور پر مجامعت اور دل لگی کے لئے گھر میں رکھی جائے۔ اور نہ ان دونوں سے اسلام کا فریضہ حج ادا کرنا صحیح ہوگا اور اگر ادا کرلیں تو یہ ان کا حج نفل ہوگا کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ آقا ان کے ہر قسم کے منافع بدنیہ و دلی کا مالک ہے اس لئے بذات خود ان کو ادائے حج کی قدرت نہیں ہے۔
اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وأما الرقّ فهو عجزٌ حكميٌّ شُرِعَ جزاءً في الأصل لكنّه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية به يصير المرء عُرضةً للتملّك والابتذال وهو وصفٌ لا يحتمل التجزّي فقد قال محمدٌ في الجامع في مجهول النسب إذا أقرّ أنّ نصفه عبدٌ لفلانٍ إنّه يُجعل عبداً في شهاداته وفي جميع أحكامه وكذلك العتق الذي هو ضدّه لا وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى الإعتاق لا يتجزّأ لما لم يتجزّأ انفعاله وهو العتق وقال أبو حنيفة رح الإعتاق إزالة الملك متجزّئٌ تعلّق بسقوط كلّه عتق المحلّ حكمٌ لا يتجزّأ وهو العتق فإذا أسقط بعضه فقد وجد شطر العلّة فيتوقّف العتق إلى تكميلها وصار ذلك كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلوة وكأعداد الطلاق للتحريم وهذا الرقّ ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالاً حتّى لا يملك العبد والمكاتب التسرّي ولا تصحّ منهما حجّة الإسلام لعدم أصل القدرة وهي المنافع البدنية لأنّها للمولى إلّا فيما استُثني عليه من القُرب
البدنية

ترجمہ اور بہرحال رقیت پس وہ حکمی عاجزی ہے جو اصل میں بطور سزا کے مشروع ہوئی ہے۔ لیکن رقیت حالت بقاء میں حکمی امور میں سے ہوگئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا نشانہ بنجاتا ہے اور رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا پس محمدؒ نے جامع کبیر

میں فرمایا ہے مجہول النسب کے بارے میں جبکہ وہ اقرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے کہ اس کو
اس کی شہادت اور جملہ احکام میں غلام کامل شمار کیا جائے گا اور ایسے کو عتق جو رق کی ضد ہے ورصاحبین نے
فرمایا کہ اعتاق غیر متجزی ہے اس وجہ سے کہ اس کا اثر (عتق) غیر متجزی ہے اور ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اعتاق ملک
متجزی کا ازالہ ہے کہ (کلیا) سے پوری ملک کے سقوط سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو غیر متجزی ہے اور عتق ہے
پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوا پس علت کا نصف حصہ پایا گیا ہے پس عتق موقوف رہے گا علت کی تکمیل پر اور
استقاط ملک ایسا ہوگیا جیسے اعضاء وضوء کا غسل (علت ہے) نماز کی ادائیگی کی اباحت کے لئے اور جیسے طلاق کے
اعداد (حت میں) تحریم کے لئے اور یہ رقیت مال کی مالکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے مملوکیت کے قائم مقام
ہونے کی وجہ سے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسری کے مالک نہ ہوں گے اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فریضہ
حج صحیح نہ ہوگا اصل قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور قدرت وہ منافع بدن ہیں اس لئے کہ منافع آقا کے لئے
ہیں مگر عبادات بدنیہ میں سے جن کا استثناء کر دیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۸۷

البتہ رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقد نکاح اور اپنے دم اور اپنی حیات کی ملکیت کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے
کیونکہ اپنی شرمگاہ کی فطری خواہش کا پورا کرنا شرعاً فرض ہے اور اس فرض کے لئے غلام کو پابندی رکھنے کی اجازت نہیں
ہے تو نکاح کی صورت متعین ہوگئی البتہ غلام کا عقد نکاح آقا کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی قیمت
سے وابستہ ہے ممکن ہے کہ ادائیگی مہر کے لئے اس کو بیچنے کی نوبت آجائے جس میں مرد مولیٰ کا نقصان ہے اس لئے
آقا کی رضامندی ضروری ہے ۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ بحیثیت انسان وہ بھی زندہ رہنے
کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں اسی بناء پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کرنے کا
حق نہیں رکھتا اور اگر غلام کسی کے قتل کا اقرار کرے جو موجب قصاص ہو صحیح ہے اس لئے کہ وہ اپنے خون کے معاملہ
میں آزادوں کی طرح ہے ۔
بہرحال غلام بھی آزاد کی مثل بقاء کا حق رکھتا ہے اور بقاء اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ غلام کو اپنے خون
اور اپنی حیات کے تحفظ کا وہی حق دیا جائے جو آزاد رکھتا ہے لہٰذا دیا گیا۔ ہاں رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے
کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہو یعنی وہ بنیادی شرافت جو انسانوں کو دنیا میں حاصل ہوتی ہے ۔
ورنہ اخروی شرافت کا مدار صرف تقویٰ پر ہے اور دنیوی شرافت وغیرہ کی سے مراد یہ ہیں ما ذمہ یا ولایت کے
ملت یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دین واجب ہونے کے قابل نہیں ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب
نہ ہو جائے یا ذمہ ناقص کی جانب غلام کی مالیت اور اس کی کمائی کو نہ ملا دیا جائے ۔ اور غلام کو کسی پر نکاح وغیرہ
کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اسی طرح غلام کے لئے آٹھ بیویاں رکھنا حلال نہیں جتنی آزاد کے لئے حلال ہیں

بلکہ صرف دو بیویاں غلام کے لئے جائز ہیں اسی بنیاد پر باندی کی طرف دو طلاقیں ہونگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور باندی کی عدت دو حیض ہوگی یعنی دو حیض اور آزاد عورت کی تین حیض اور قسم زوجیت میں بھی منکوحہ باندی کا حق آزاد عورت کا نصف ہوگا اور غلام کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی لہذا اگر کوئی آزاد آدمی خطاءً قتل کردے تو دس ہزار درہم دیت ہے اور غلام کی صورت میں اسکی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت اتفاق سے بیس ہزار درہم ہو تو آزاد کی دیت سے دس درہم کم قیمت واجب ہوگی تاکہ آزادی کی شرافت ظاہر ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ آزاد شخص کو دو اختیار حاصل ہوتے ہیں ملکیت تصرف اور قبضہ کا حق ملکیت اور غلام کو صرف دوسرا حق حاصل ہوتا ہے ثانی نہیں لہذا اس کے خون کا بدلہ آزاد کی دیت سے کم کردینا ضروری ہوگا جیسے اسی بنیاد پر عورت کی دیت آدھی واجب ہوتی ہے کیونکہ عورت کو ان کے اندر تو حق تصرف اور ملک سب حاصل ہے۔ لیکن بعض وہ چیزیں جو مال نہیں جیسے ملک متعہ نکاح کے اندر وہ عورت کے لئے ثابت نہیں کیونکہ اس کا ثبوت ذکورت پر موقوف ہے تو غلام اس کا اہل ہے لیکن عورت اس کی اہل نہیں ہے اور یہ بات جو ہم نے کہا ہے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ کا استحقاق حاصل ہے یہ ہمارے اصول پر مبنی ہے اسی لئے کہ ہمارے نزدیک ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف اور قبضہ کے بارے میں اصالۃً حکم کا ثبوت غلام ہی کے لئے ہوتا ہے اور اصل چیز قبضہ اور تصرف کا حق ہے کیونکہ ضرورت انسان کی قبضہ اور تصرف سے پوری ہوجاتی ہے اور ملک زوائد میں سے شمار کی جاتی ہے تو مقصود اصلی تصرف اور قبضہ ہے اور یہی ملک تک رسائی کا ذریعہ ہے۔

بہرحال غلام تصرف اور قبضہ میں اصیل ہے البتہ ملک میں اپنے آقا کا وکیل ہے یعنی ملک میں آقا اس کا قائم مقام ہے لہذا جب یہ تصرف کرے گا تو ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی تو تصرف اور قبضہ غلام کا اور ملکیت آقا کی ہوگی یہی فرق ہوا جس سے یہ مراد ہے تو ہم اس غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاء اذن تجارت کے حکم میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں اور پھر اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جزئیات متفرع کرتے ہیں۔

لہذا جب غلام نے کوئی چیز خریدی تو اگرچہ غلام کو حق تصرف حاصل ہوا ہے لیکن ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہے تو غلام ملک کے بارے میں وکیل کے مثل ہے بہرحال یہاں غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے لہذا اگر چاہے تو اس پر حجر عائد کرسکتا ہے جس میں اس کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جیسے موکل وکیل کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کرسکتا ہے۔

اسی طرح اگر غلام ماذون نے آقا کے مرض الموت میں غبن فاحش یا غبن یسیر کے ساتھ بیع وشراء کی تو اگر آقا پر قرض ہو تو ماذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر قرض نہ ہو تو فقط تہائی میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ آقا کا وکیل ہے اور اگر آقا خود یہ کام انجام دیتا تو بھی یہی حکم ہوتا لہذا اب بھی وہی حکم ہوگا۔ ماذون کی مثال: آقا نے اپنے غلام کو ماذون کیا اور اس ماذون نے اپنے غلام کو ماذون کیا

پھر اگر آمر نے اول پر تجویز نافذ کر دیا تو ماذون ثانی مجاز نہ ہوگا کیونکہ اگر موکل نے کسی کو وکیل بنایا اور اس کو اختیار دیا کہ تو وکیل بنا سکتا ہے لہذا وکیل نے دوسرا وکیل بنا لیا پھر موکل نے اول کو معزول کر دیا تو ثانی معزول نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَالرِّقُّ لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة وينافي كمالَ الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والولاية والحل حتى انّ ذمّته ضعفت برقّه فلم تحتمل الدين بنفسها وضُمَّتْ اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحل ينتصف بالرقّ حتى ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين وتُنَصَّفُ العدّة والقسم والحدُّ وانتقصت قيمة نفسه لانه اهلٌ للتصرّف في المال واستحقاقُ اليد عليه دون ملكه فوجب نقصانُ بدل دمه عن الدية بالانوثة لعدم احدهما وهذا عندنا ان الماذون يتصرف لنفسه ويجب له الحكم الاصلي للتصرّف وهو اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع متوسّلا الى اليد ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض الموت وفي عامة مسائل الماذون ۔

ترجمہ

اور رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے اور وہ نکاح اور خون اور حیات ہے اور منافی ہے حالت کے اس کمال کے جو کرامات کی اہلیت کے سلسلہ میں ہوتا ہے وہ کرامات جو انسان کے لئے دنیا میں موضوع ہیں جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت یہاں تک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے لہذا وہ ذمہ داریاں خود دین کا متحمل نہیں ہوگا اور ملا دیا جائیگا اس ذمہ کی جانب مالیت رقبہ اور کسب کو اور ایسے ہی رقیت کی وجہ سے حلت آدھی ہو جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاق دیجائینگی اور عدت آدھی ہو جائیگی اور باری آدھی ہو جائیگی اور حد آدھی ہو جائیگی اور غلام کے نفس کی قیمت گھٹ جائیگی اس لئے کہ غلام اہل ہے مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک ہونے کا تو واجب ہے اس کے خون کے بدل کا گھٹ جانا آزاد کی دیت سے مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر نقصان ہونے کی وجہ سے جیسے انوثت کی وجہ سے دیت آدھی ہو جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے کہ ماذون تصرف کرتا ہے اپنے نفس کے لئے اور تصرف کا حکم اصلی اور وہ قبضہ ہے غلام ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور آقا اس کا خلیفہ ہے (یعنی قائم مقام ہے) اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو مشروع ہے قبضہ تک وسائل کے لئے اور اسی وجہ سے قرار دیا ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاء اذن کے حکم میں مثل وکیل کے آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں ۔

پورا حصہ تو چوری وغیرہ جو مشترک ہے تو فی الجملہ مال غنیمت میں شرکت اب دو ہوا ان دیگر براہ راست اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑتا ہے لہٰذا یہ باب ولایت میں سے شمار نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسے ہے جیسے اگر غلام ہلال رمضان کی شہادت دے تو اس کی شہادت صحیح ہے اگرچہ دوسروں پر ولایت میں سے نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہی ہے کہ اولاً تو غلام نے روزہ کو اپنے اوپر واجب کیا ہے پھر ضمناً و تبعاً اس کا حکم غیر کی جانب متعدی ہوگا۔ اور جو غلام کا فعل اور غلام کو متاثر کرے پھر ضمناً آقا کی ملکیت ضائع کرے تو وہاں غلام کا فعل معتبر ہوگا لہٰذا اگر غلام ماذون حدود اور قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہے۔

اسی طرح چوری کے بارے میں اقرار کرے خواہ مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ اگر مال مسروق ہلاک شدہ ہو تو صرف ہاتھ کٹیگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں دی جاتیں۔ اور اگر مال موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو مال واپس کرنا ضروری ہوگا اور ہاتھ بھی کٹے گا۔ یہ تفصیل غلام ماذون کی ہے اور رہا غلام محجور تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے لیکن اگر غلام محجور چوری کا اقرار کرے تو دیکھا جائے کہ مال مسروق باقی ہے یا نہیں اگر نہیں تو فقط ہاتھ کٹے گا اور اگر باقی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں آقا اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب اگر تصدیق کرتا ہے تو قطع اور رد دونوں نوبت ہوں گے اور اگر تکذیب کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے یعنی رد اور قطع ید اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہاتھ تو اب کاٹا جائیگا اور مال مسروق کا ضمان بعد عتق واجب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت کچھ حکم نہ ہوگا البتہ بعد عتق مال کا تاوان واجب ہوگا۔

ماقبل میں بتلایا جا چکا ہے کہ رقیت مالکیت مال کے منافی ہے اسی بنیاد پر یہ حکم ہوا کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس مال نہیں ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اس لئے بجائے اس کے کہ مال واجب ہو اسی کی گردن کو اس جنایت کا عوض قرار دیا جائیگا ہاں اگر آقا فدیہ دینا منظور کر لے تو اور بات ہے تو اب غلام جنایت کا عوض قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ بقول ابو حنیفہؒ واجب اصلی کی جانب حکم عائد ہو گیا کیونکہ ان کے نزدیک واجب اصلی فدیہ دینا ہے اور جب واجب اصلی فدیہ دینا ہے تو اگر آقا مفلس ہو جائے تو اس کے افلاس کی وجہ سے فدیہ کا وجوب ساقط نہ ہوگا۔

لیکن صاحبینؒ کے نزدیک فدیہ دینا حوالہ کے درجہ میں ہے اور چونکہ اصل وجوب غلام کے اوپر تھا اس نے اپنے قرض اور وجوب کو مولیٰ کی طرف پھیر دیا اور جب محتال علیہ ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو اصیل بری نہ ہوگا لہٰذا غلام ماخوذ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي قِيمَتِهِ وَإِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذَٰلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَأَوْجَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِي

العبد حتى لا يجب عليه لأن استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى ولهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة وانتفت الولايات كلها بالرق لأنه عجز حكمي وإنما صح أمان المأذون لأن الأمان بالإذن يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى إلى غيره مثل شهادته بهلال رمضان وعلى هذا الأصل يصح إقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة والقائمة صح من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطأ إنه يصير جزاء لجنايته لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال إلا أن يشاء المولى الفداء فيصير عائدا إلى الأصل عند أبي حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل بالإفلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة

ترجمہ اور رقیت خون کی عصمت میں موثر نہیں ہے ہاں غلام کی قیمت میں موثر ہے اور عصمت یعنی ایمان اور دار الاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور اسی لئے غلام مثل آزاد کے ہے۔ اسی وجہ سے آزاد کو غلام کے بدلہ میں قصاصاً قتل کیا جائیگا، اور رقیت حج و جہاد میں نقصان پیدا کرے گی یہاں تک کہ غلام پر حج واجب نہ ہوگا اس لئے کہ حج اور جہاد میں غلام کی استطاعت کا آقا پر سے استثناء نہیں کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا اور رقیت کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہو جائیں گی اس لئے کہ رقیت ایک حکمی عاجزی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے اس لئے کہ امان اذن آقا کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہو گیا اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہو گیا پس امان کا حکم ماذون پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی جانب متعدی ہوگا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں غلام کی شہادت اور اسی اصل کے مطابق غلام ماذون کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہو گیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کی طرف سے صحیح ہے اور محجور میں اختلاف معروف ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا خطاءً غلام کی جنایت کے بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنایت کی جزاء ہوگا اس لئے کہ غلام اس ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو (جیسے یہاں ہے کہ دیت جان کے حق میں صلہ ہے) مگر یہ کہ آقا فدیہ ادا کرنا چاہے تو واجب اصل کی جانب لوٹ آئیگا ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہاں تک کہ یہ فدیہ افلاس سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک یہ حوالت کے درجہ میں ہے۔

تشریح مسئلہ تو واضح ہے لیکن روایتیں ترتیب میں ... مصنف نے آخر میں جو بات کہی ہے یہ احناف کی اس بات کے خلاف ہے کہ اصل وجوب آقا پر ہے اور غلام کو جنایت کی

جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے کذا صرح فی الہدایہ ؛
۷ ابتداء اس میں اختلاف ہے کہ واجب اصل دفع غلام ہے یا فدیہ تو اس میں دو قول ہیں تو حوالہ میں جس پر حوالہ کیا گیا ہے اگر وہ مفلس ہو جائے اور ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو اصیل کو پکڑا جائے گا لہٰذا بقول صاحبین یہاں غلام کا بھی یہی حشر ہوگا ۔

سبق نمبر ۸۵

عوارض سماویہ میں سے ایک مرض ہے یہ انسانی بدن کی وہ کیفیت ہے جو طبیعت کے اعتدال کو ختم کر دیتی ہے بہر حال مرض وجوب حکم کی اہلیت اور صحت عبارت و کلام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لہٰذا وہ جملہ احکام نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوگا وہ دوسری بات ہے کہ حسب اختلاف مواقع اسے حکم میں تخفیف دیدی جاتی ہے ۔

سوال :۔ جب مریض میں اہلیت باقی ہے تو مرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر حجر کیوں جائز کیا گیا ہے ؟

جواب :۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت میں وارث یا قرض خواہ کا حق اس مال سے اپنے حق کے بقدر متعلق ہو جاتا ہے اسی وجہ سے جب مریض کا تصرف وارث اور قرض خواہ کے حق کو ضرر پہنچائیگا تو حجر جائز کیا گیا تاکہ صاحب حق کے حقوق کی حفاظت ہو سکے پھر ذریعہ اس کا مرض الموت ہونا جب معلوم ہوگا جبکہ وہ اسی مرض سے مر جائے ورنہ مرض الموت نہ ہوگا اور جب اس کا مرض الموت ہونا معلوم ہو گیا تو حجر کی استناد ابتداء مرض کی جانب ہوگی اور حجر اسی مقدار کے حق میں جائز ہو سکتا ہے جو ان کے حق میں تصرف ہو ورنہ ثلث مال میں ورثہ کا حق نہیں ہے اسی طرح اگر قرض ترکہ کو محیط نہ ہو تو مقدار قرض میں حجر ہوگا زائد میں نہ ہوگا ۔

بہرحال مرض الموت کا علم جب ہوگا جبکہ اس مرض کا موت سے اتصال ہو جائے اس لئے سوال ہوگا کہ اب جو تصرف واقع ہوا ہے کہ وہ اس مرض سے مرے یا نہ مرے تو اب تصرف کا کیا جائے ؟ تو اس کے بارے میں یہ ضابطہ مقرر ہوا کہ اس کے تصرف پر غور کیا جائے کہ وہ محتمل فسخ ہے یا نہیں تو اول کو فی الحال صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر حاجت اس کے توڑنے کی پیش آئے گی تو اس کو توڑ دیا جائیگا اور ثانی میں دیکھا جائے کہ اس کی وجہ سے وارث یا غیر کے حق میں تصرف ہے یا نہیں اگر نہیں تو وہ تصرف بھی نافذ ہوگا ورنہ اس کو موت پر معلق شمار کیا جائیگا جیسا کہ مرض الموت میں غلام آزاد کرنا ایسی صورت اس کو موت پر معلق کرکے مدبر قرار دیا جائیگا اور بعد موت سوال وغیرہ یا وارث کو اپنی قیمت کی ادا کر دیگا ۔

سوال :۔ اگر غلام مرہون کو راہن آزاد کردے تو وہ نافذ ہوتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے ؟

جواب :۔ مرتہن کا حق صرف قبضہ ہے اور مالکیت راہن کی ہے بلا اشکال ۔ قیاس کا مقتضا یہ تھا

ترجمہ

اور بہرحال مرض احکام کی اہلیت اور عبارات کی صحت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن مرض چونکہ موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے تو ہوگا مرض وارث اور غریم کا حق متعلق ہونے کے اسباب میں سے مریض کے مال کے ساتھ تو ثابت ہو جائیگا مرض کی وجہ سے حجر (مریض کو تصرف سے روکنے کا حق) بشرطیکہ مرض موت سے متصل ہو جائے اور پہلے مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اتنی مقدار میں جس سے حق (وارث یا غریم) کی حفاظت واقع ہو جائے لہٰذا کہا گیا ہے (لیکن یہ قاعدہ مقرر ہوا) کہ مریض کا تصرف جب ایسا واقع ہونے والا تصرف جو محتمل فسخ ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے جبکہ اس کی حاجت پیش آجائے اور بہرحال ایسا تصرف جو محتمل فسخ نہ ہو اس کو موت پر معلق کے مثل شمار کیا جائیگا جیسے اعتاق جبکہ اعتاق غریم یا وارث کے حق پر واقع ہو بخلاف اعتاق راہن کے اس حیثیت سے کہ وہ نافذ ہوگا اس لئے کہ مرتہن کا حق قبضہ کی سبب سے ذکر ملک رقبہ میں اور رقبہ میں یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور افضل کے لئے حقوق مالیہ کا ادا اور اس کی (ادا حقوق مالیہ کی) وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کے ثلث مال سے اسکو جائز قرار دیا ہے اور جب تحریمت ورثہ کیلئے ایصال متولی ہوگی اور ورثہ کیلئے مریض کے وصیت کرنے کو باطل قرار دیدیا تو مریض کا صورۃً اور معنیً اور حقیقۃً اور شبہۃً وصیت کرنا باطل ہو گیا یہاں تک کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالکل مریض کی بیع وارث کے ہاتھ صحیح نہیں ہے اور وارث کے لئے مریض کا اقرار باطل ہے اگرچہ اقرار دین صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو اور عمدگی متعین ہو جائیگی ورثہ کے حق میں جیسے جودت وعمدگی قیمتی شمار ہوتی ہے بچوں کے حق میں۔

تشریح

ہذا المرض جهته بدنیۃ تنافی ... سے اشکال مقدر کا جواب ہے اور بخلاف اعتاق الراہن سے اشکال مقدر کا جواب ہے اور ولما تولی سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سبق نمبر ۹۰

عوارض سماویہ میں سے حیض ونفاس اور موت بھی ہے آج ان تینوں کا بیان ہے حیض ونفاس کسی بھی طرح اہلیت کو تو ختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے حیض ونفاس سے طہارت شرط ہے اس لئے حیض ونفاس کے ساتھ نماز اور روزہ کی ادائیگی تو نہیں ہو سکتی رہا بات قضا کی تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا کہ روزہ کی قضا ہوگی نماز کی نہ ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ نماز کے قضا کرنے میں حرج ہے اور روزہ کی قضا میں حرج نہیں ہے۔

موت بھی ایک عارض ہے جو خالص عجز کا نام ہے تکلیف شرعی کی غرض اختیار سے ادا کرنا ہے اور مردہ عاجز محض ہے جو ادا نہیں کرسکتا اس لئے جو افعال باب تکلیف سے تعلق رکھتے ہیں وہ میت سے سب ساقط ہوں گے لہٰذا زکوٰۃ ونماز اس سے دنیاوی اعتبار سے ساقط شمار ہونگی البتہ اخروی لحاظ سے اس پر گناہ باقی رہ جائیگا۔

اور وصیت یا غیر کا حق ہو تو اگر وہ کسی عین سے متعلق ہو جیسے مرتہن کا حق یا کسی مودع کا تو وہ حق اس چیز کی بقدر تک باقی رہے گا کیونکہ یہاں میت کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ صاحب حق کو اس کی چیز دینا مقصود ہے۔ اور اگر کسی کا قرض ہو تو واجب فی الذمہ ہوتا ہے تو میت کا ذمہ دار ہے اس لئے اگر میت کا مال یا میت کا کفیل نہ ہو تو ذمہ کی اعتبار سے وہ قرض بھی ساقط ہوگا اگر میت کا ترکہ موجود ہو یا میت کا کفیل ہو تو قرض باقی رہے گا اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے مال نہیں چھوڑا اور نہ کفیل چھوڑا تو قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ لہذا اب اس کے قرض کی کفالت صحیح نہیں ہے غلام محجور کا ذمہ کامل ہے اس لئے اگر غلام محجور قرض کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو کفالت درست ہے کیونکہ غلام محجور کا ذمہ کامل ہے مگر آزاد ہونے تک میسر مالیت رقبہ کا لحاظ کر کے روک دیا جاتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اس پر یہ قرض مولیٰ کے حق کی وجہ سے ہو! اور جو احکام صلہ کے طریقہ پر مشروع ہوتے ہوں وہ بھی موت سے باطل ہو جائیں گے جیسے محارم کا نفقہ وغیرہ ہاں اگر اس کی وصیت کر دی ہو تو تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کر دی جائے گی۔ اور موت منافی حاجت نہیں ہے لہذا وہ احکام جو اس کی منفعت کے لئے مشروع ہوئے ہوں تو وہ اس کی حاجت کے بقدر رہیں گے مثلاً اس کے مال میں سے اولاً تجہیز و تکفین کا انتظام ہوگا ثانیاً ادائے قرض ثالثاً باقی کی تہائی میں اس کی وصیت کا نفاذ پھر باقی کی وارثین کے درمیان تقسیم ہوگی (تفصیلاً دیکھئے درس السراجی)

لہذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اور اسی طرح بدل کتابت کے برابر مکاتب کے مال چھوڑ کر مرنے کی صورت میں کتابت کو باقی رکھا گیا ہے۔ اور اسی بنیاد پر بیوی شوہر کی بعد موت اس کو غسل دے سکتی ہے البتہ مرد اپنی بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے اور یہ ظاہر ہے اور قصاص اولیاء میت کی وجہ سے ورثہ کا حق بنکر ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ کے پیش نظر دیت سے بدل جائے تو اب اس میں میت کا حق مقدم ہوگا اور اب اس مال میں ترکہ کے احکام نافذ ہوں گے۔ اگرچہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے مگر بعض صورتوں میں بعض وجوہات کے پیش نظر فرع اصل سے مختلف ہو جاتی ہے۔

یہ ساری باتیں احکام دنیوی سے متعلق ہیں اور رہا آخرت میں میت زندوں کے حکم میں ہے جو قبر میت کے حق میں قبر ایسی ہے جیسے جنین اور بچہ کے لئے رحم مادر اور مادر کی گود ہے میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت نافذ ہوں لہذا اس کی قبر یا تو جنت کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہمارے لئے روضۂ جنت بنا دے (آمین) اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وأمّا الحيض والنفاس فإنّهما لا يعدمان الأهليّة بوجهٍ ما لكنّ الطهارة عنهما شرط لجواز أداء الصوم والصلوة فيفوت الأداء بهما وفي قضاء الصلوة حرجٌ لتضاعفها فسقط بهما أصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط أصله وأمّا الموت فإنّه عجزٌ خالصٌ يسقط به

ما هو من باب التكليف لفوات غرضه وهو الأداء عن اختيار ولهذا قلنا إنه يبطل عنه الزكوة
وسائر وجوه القرب وإنما يبقى عليه المأثم وما شرع عليه لحاجة غيره إن كان حقا متعلقا بالعين
يبقى ببقائه لأن الفعل فيه غير مقصود وإن كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إليه مال أو
ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل ولهذا قال أبو حنيفة رح إن الكفالة بالدين عن الميت
لا تصح إذا لم يخلف مالا أو كفيلا لأن الدين يجب على رجل تعجز لأن ذمته في حقه كاملة وإنما
ضمت إليه المالية في حق المولى وإن كان شرع عليه بطريق الصلة لا إلا أن يوصي به فيصح من
الثلث وأما الذي شرع له فبناء على حاجته والموت لا ينافي الحاجة فيبقى له ما ينقضي به
الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه ثم وجب المواريث بطريق
الخلافة عنه نظرا له ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن
وفاء وقلنا إن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لأن الزوج مالك فبقي ملكه
إلى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما إذا ماتت المرأة لأنها مملوكة
وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت ولهذا قلنا إذا انقلب القصاص
مالا وإن كان الأصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث لأنه
يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته فصار كالخلف
لا الأصل لاختلاف حاليهما وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء لأن القبر للميت في
حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حق الدنيا وضع فيه لأحكام الآخرة روضة
دار أو حفرة نار ونرجو الله تعالى أن يصيره لنا روضة بكرمه وفضله

ترجمہ: اور بہرحال حیض اور نفاس ہیں وہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے لیکن ان
دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی ادائیگی کے لئے جائز ہونے میں پس ان
دونوں کی وجہ سے ادائیگی فوت ہو جائیگی اور نماز کو قضا کرنے میں حرج ہے نماز کے بڑھ جانے کی وجہ سے
تو ان دونوں کی وجہ سے نماز کا اصل وجوب ہی ساقط ہو جائیگا اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصل
صوم ساقط نہ ہوگا اور بہرحال موت پس وہ تمام عاجز کن ہے اس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جائیں گے
جو تکلیف کے باب سے ہیں تکلیف کی غرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اور وہ (غرض) اختیار سے ادا
کرنا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوۃ باطل ہو جائیگی اور عبادت کی تمام صورتیں اور اس پر
گناہ باقی رہے گا اور جو اس پر مشروع ہوتے ہیں اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے تو اگر وہ ایسا حق ہو جو عین
سے متعلق ہو تو وہ حق باقی رہے گا عین کی بقا کے ساتھ اس لئے کہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر

دَین ہو تو وہ دَین محض ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کی طرف مال منضم ہو یا وہ چیز جس سے ذمہ مؤکد ہو جانے یعنی مال اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اور یہی وجہ ہے ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ میت کی جانب سے دَین کی کفالت صحیح نہیں ہے جبکہ اس نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو کیونکہ اس سے قرض ساقط ہے بخلاف غلام مجور کے جو قرض کا اقرار کرے پس کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو صحیح ہے اس لئے کہ غلام کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف مولیٰ کے حق میں اہلیت ملحق کیا گیا ہے اور اگر وہ حکم میت کے اوپر صلہ کے طریقہ پر مشروع ہو تو باطل ہو جائیگا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دیا جائے تو وہ ثلث سے صحیح ہو گا اور اس کے لئے مشروع ہو تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے تو میت کے لئے اتنی مقدار باقی رہے گی جس سے حاجت پوری ہو سکے اور اسی وجہ سے اس کی تجہیز مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے قرضے پھر مال کے ثلث سے اس کی وصیتیں پھر میت پر شفقت کی غرض سے اس کی جانب سے خلافت کے طریقہ پر میراث واجب ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد کتابت باقی رہتی ہے اور مکاتب کی موت کے بعد وفاء کے ساتھ (یعنی اتنا مال چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدت کے اندر اس لئے کہ شوہر مالک ہے تو انقضاء عدت تک اس کی ملک باقی رہے گی ان امور کے بارے میں خاص طور پر جو زوج کی ضروریات میں سے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ عورت مر جائے اس لئے کہ وہ مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے دیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہو گا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے اگرچہ اصل (قصاص) ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اس لئے کہ قصاص واجب ہوتا ہے حیات کے ختم ہونے کے وقت اور اس وقت میت کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہو گی مگر وہی جس کی جانب وہ مضطر ہو جائے (یعنی حاجت کی وجہ سے) تو علیحدہ اصل سے متعلق ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بہر حال احکام آخرت پس میت کے لئے اس میں (احکام آخرت میں) زندوں کا حکم ہے اس لئے کہ آخرت کے حکم میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے ماں کی شکم کے لئے رحم مادر اور جیسے بچہ کے لئے گہوارہ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کے لئے پس اس کی قبر یا تو دار الثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ ہمارے لئے قبر کو باغیچہ بنا دے اپنے کرم اور اپنے فضل سے۔

تشریح ۔ روزہ کی ادائیگی کیلئے حیض و نفاس سے طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے اس لئے روزہ کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور نماز کا نہیں دیا گیا ہے ویسے حیض و نفاس سے نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیت ادا البتہ ادا کے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے ۔ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں علماء کا اختلاف ہے مسلم الثبوت میں عدمی کہا گیا ہے دلائل دونوں فریق کے پاس ہیں ۔ احکام دنیوی جو میت سے متعلق ہوتے ہیں وہ چار قسم کے ہیں ۔ احکام تکلیف ۔ جو غیر کی حاجت کی

کی وجہ سے میت کے اوپر ہوں جن کی تفصیل گذر چکی ہے ۔ ۲ جو میت کی حاجت کی وجہ سے مقرر ہوں (کا مر) مگر جو میت کی حاجت پوری نہ کر سکتے ہوں جیسے قصاص ان سب کے احکام گذر چکے ہیں ۳ اگر میت اپنی حیات میں مال یا ضامن چھوڑ کر نہ مرے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحب دَین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا البتہ آخرت میں جا کر اپنا دین وصول کر سکتا ہے امام صاحب رح کا فرمان مذکور اسی اصول پر متفرع ہے ۴ امام شافعی رح کے نزدیک شوہر بھی بیوی کو غسل دے سکتا ہے فقد بر ۔

سبق نمبر ۹۱

عوارض سماویہ سے فراغت کے بعد یہاں سے عوارض مکتسبہ کا بیان کیا جا رہا ہے جن میں اول جہالت ہے جو علم کی ضد ہے اور انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عارض ہونے والے امور میں سے اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف انسان کی ماہیت سے خارج ہے یا چونکہ انسان کسب علم کے ذریعہ جہالت دور کرنے پر قادر ہے اس لئے اس کا کسب علم ترک کرنا کسب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا ہے ۔

پھر جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱ کفار کی جہالت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ذمی بن جانے کو قبول کر لینے کے بعد قتل وغیرہ عذاب دنیوی رو کنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے ۔ نوع ثانی صاحب ہوی (خواہش پرستوں) کی جہالت ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور امور آخرت کے بارے میں ہے جیسے معتزلہ نے جہالت سے خدا کی صفات، عذاب قبر، رویت باری تعالیٰ اور شفاعت وغیرہ کا انکار کر دیا ہے ۔

بہرحال اس میں اور کئی قسمیں ہیں مثلاً باغی کی جہالت جو کہ اول واضح کو چھوڑ کر فاسد دلیل و تاویل سے تمسک کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت سے خروج کرے چنانچہ اس کا عذر ناقابل قبول نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دے تو اس کا ضامن ہوگا لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہوگا ۔ اور اگر وہ اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زمانہ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائیگا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے ۔ مگر چونکہ باغی اور صاحب ہوی دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں اگرچہ وہ تاویل فاسد ہی ہو اس لئے ان دونوں کی جہالت کافر کی جہالت سے ہلکی ہوگی ۔ اور باغی صاحب ہوی اور کوئی بھی فرقہ ہو جو اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتا ہو جیسے خوارج، روافض، اور مجسمہ اور مشبہ وغیرہ ان کو ان کے حال پر چھوڑنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان سے مناظرہ کر کے ان پر الزام قائم کرنا ضروری ہوگا ۔

بخلاف کافر کے اس لئے کہ اس سے مناظرہ اور الزام کی ولایت منقطع ہے اور اسلام کے باطل فرقوں پر الزام کی ولایت ہے لہٰذا ان پر الزام ہوگا اور ان کی تاویل فاسد مردود ہوگی۔ اور جس باغی پر ابھی ضمان واجب ہوا تھا اس پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے کیونکہ وہ اپنے دعوے کے مطابق مسلمان ہے تو اسلام کے احکام اس پر لازم ہوں گے

بہرحال نوع ثانی میں دو قسمیں بیان کی جا چکی ہیں اور اس نوع میں اس مجتہد کی جہالت ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امام شافعیؒ کا عمداً متروک التسمیہ کے حلال ہونے میں بھول کر تسمیہ چھوڑ دینے پر قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس فرمان باری تعالیٰ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ کے صریح مخالف ہے اور داؤد اصفہانی اور اس کے متبعین نے یہ جہالت کی کہ انہوں نے ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیا حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ اور جیسے امام شافعیؒ وغیرہ نے قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص واجب کر دیا ہے حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے ورنہ محلہ کے پچاس شخصوں سے قسم لینے کے بعد ان کے عاقلہ پر وجوب دیت کا فیصلہ حدیث مشہور سے ثابت ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے۔

اسی طرح امام شافعیؒ کا یہ فیصلہ کہ مدعی کی طرف سے ایک شاہد اور یمین ہونے پر فیصلہ جائز ہے حالانکہ یہ حدیث مشہور البینة علی المدعی والیمین علی من انکر کے خلاف ہے۔ بہرحال نوع ثانی کی یہ تمام جہالات بھی مردود باطل ہیں اور عذر شمار کئے جانے کے قابل نہیں ہیں بلکہ اتفاقاً۔

واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علماء سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ علام کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائیں۔ باوجودیکہ تاویلات صحیحہ کی گنجائش بھی موجود ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک!

(نوع ثالث) تیسری قسم جہالت کی وہ ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھے یعنی وہ ایسی جہالت نہ ہو جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف ہو بلکہ اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو یا محل اشتباہ سے اس کا تعلق ہو تو ان مواقع کا جہل عذر قرار دیئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے لہٰذا اس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جائے گا جیسے سینگی دم لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کرے سینگی لگوا کر یہ خیال کرتے ہوئے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی ہے جس میں بعض مجتہدین کا اجتہاد صحیح موجود ہے یعنی جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف نہیں ہے۔

چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے بلکہ اتفاقاً۔ یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان سے کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام پر یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹوں میں منافع ملے جلے ہوتے ہیں۔
لیکن اگر بیٹا یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی۔

نوع رابع ۔ ایسی جہالت ہے جو عذر بننے کے قابل ہے جیسے احکام شرعیہ سے اس مسلمان کی جہالت جو ابھی دار الحرب میں ہے تو بلا شبہ اس کا جہل عذر ہے کیونکہ دار الحرب احکام اسلام کی شہرت واشاعت کا مقام نہیں ہے ۔ اور اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کی جہالت کاروبار کی اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہونے یا اس سے روک دیے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا ، لہذا پہلی صورت میں وکیل کا تصرف موکل پر اور غلام کا تصرف آقا پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مولی یا موکل کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا ، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا ، اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ ان کو سلب اختیار کی اطلاع نہیں تھی اس لئے اطلاع سے پہلے عزل کا حکم ان پر نافذ نہ ہوگا ۔ اور جیسے بیع کے بارے میں شفیع کی جہالت عذر ہے لہذا جب تک اس کو بیع کا علم نہ ہو جائے تو اس کا طلب شفعہ سے سکوت حق سے دست برداری نہ ہوگا ۔ اور جیسے غلام کی جنایت سے آقا کی جہالت عذر ہے لہذا اگر جنایت کو جانے بغیر آقا نے اس غلام جانی کو آزاد کر دیا تو آقا کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ آقا پر اس کی قیمت اور ارش میں سے اقل واجب ہوگا (وبیانہ فی شرح الہدایہ)

اور اسی طرح اگر باکرہ بالغہ کو نکاح کا علم نہ ہو سکے تو یہ عذر ہوگا اور اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی لہذا اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نابالغی کی حالت میں اگر اس کا نکاح کر دیا ہو تو اس کو خیار بلوغ ملتا ہے لیکن اگر اس کو اصل نکاح کا علم نہ ہو تو بعد بلوغ خاموشی کی وجہ سے یہ خیار ختم نہ ہوگا اور اگر اس کو نکاح کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ مجھے خیار بلوغ ہے تو یہ جہالت عذر نہ ہوگی کیونکہ دار الاسلام میں سیکھنے سے خصوصاً آزاد کے حق میں کوئی ۔ مانع نہیں ہے لہذا اس جہل کا عذر مسموع نہ ہوگا ۔

اسی طرح اگر لونڈی کسی کی منکوحہ ہے تو اس کو آزاد ہونے پر خیار عتق ملے گا لیکن اس کو یہ علم نہ ہو سکا کہ اس کا آقا اس کو آزاد کر چکا ہے تو اس حالت میں اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی اور خیار اس کا باقی رہے گا ۔ اسی طرح اگر اس کو اعتاق کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ مجھے خیار عتق ہے تو باندی کے حق میں یہ بھی عذر ہے اس لئے کہ باندی ہمیشہ مولی کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِي الْعَوَارِضِ الْمُكْتَسَبَةِ

أما الجهلُ فأنواعٌ أربعةٌ جهلٌ باطلٌ بلا شُبهةٍ وهو الكفرُ فإنّه لا يصلحُ عذرًا في الآخرةِ

أصلاً لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرًا في الآخرة أيضًا وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وفي أحكام الآخرة وجهل الباغي لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه إلا أنه متأول بالقرآن فكان دون الأول لكنه لما كان من المسلمين أو ممن ينتحل الإسلام لزمنا مناظرته وإلزامه فلم نعمل بتأويله الفاسد وقلنا إن الباغي إذا أتلف مال العادل أو نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الأحكام تلزمه وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب أو السنة المشهورة من علماء الشريعة أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر أصلاً مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد وحل متروك التسمية عامدًا والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد ويمين والثالث جهل يصلح شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في موضع الشبهة كالمحتجم إذا أفطر على ظن أن الحجامة فطرته لم يلزمه الكفارة لأنه جهل في موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والده على ظن أنها تحل له لم يلزمه الحد لأنه جهل في موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل يصلح عذرًا وهو جهل من أسلم في دار الحرب فإنه يكون عذرًا له في الشرائع لأنه غير مقصر لخفاء الدليل وكذلك جهل الوكيل والمأذون بالإطلاق وضده وجهل الشفيع بالبيع والمولى بجناية العبد والبكر بالنكاح والأمة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف

ترجمہ یہ فصل ہے عوارض مکتسبہ کے بیان میں بہرحال جہالت کی چار قسمیں ہیں (۱) بلا شبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ بالکل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل کے واضح ہونے کے بعد انکار ہے۔ (۲) وہ جہل جو اس سے کم ہے لیکن وہ باطل ہے وہ بھی (اول کے مثل) آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور وہ صاحب ہوی کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکام آخرت میں اور باغی کا جہل ہے اس لئے کہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں شبہ نہیں ہے مگر ان دونوں میں سے ہر ایک قرآن سے تاویل کرتا ہے تو یہ اول (کفر) سے ہلکا ہوگا لیکن جبکہ یہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) مسلمان ہے یا ان لوگوں میں سے جو اسلام کی جانب منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے۔ پس ہم اس کی فاسد تاویل کو قبول نہیں کریں گے اور ہم نے کہا کہ باغی جبکہ عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف کردے اور باغی کے لئے حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی تمام احکام اس پر لازم ہوں گے۔ اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی علماء شریعت میں سے یا کتاب و سنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو تو (یہ جہل) مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع کا فتوی اور عمداً متروک التسمیہ کی حلت کا فتوی اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا

تو سکران پر شریعت کے تمام احکام لازم ہوں گے اور طلاق، عتاق، بیع، شراء اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہوں گے اور یہ لزوم احکام اور نفاذ تصرفات کا حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ لوگ اس کے ارتکاب سے باز رہیں اور اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ حرام نشہ احکام شرعیہ کے خطاب کو معدوم نہیں کر سکتا۔

البتہ اگر سکران حدود خالصہ کا اقرار کرے یا مرتد ہو جائے تو اس کا اقرار غیر معتبر ہوگا اور اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کیا معتبر ہوتا ہے اور حالت سکر دلیل رجوع ہے کیونکہ نشہ کو کسی بات پر قرار نہیں رہتا اور ارتداد کی حقیقت یہ ہے کہ اعتقاد بدل جائے حالانکہ سکران جو زبان سے کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا۔

البتہ اگر ایسی حد کا اقرار کرے جو خالص حق اللہ نہ ہو بلکہ اس میں حق العبد بھی شامل ہو جیسے حد قذف یا قصاص تو ان میں بعد اقرار رجوع معتبر نہیں ہے لہٰذا وہیں رجوع کا احتمال نہ ہوگا کیونکہ صاحب حق اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا لہٰذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت سکر میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کے بغیر گواہوں سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد جاری کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کافر نشہ کی حالت میں مسلمان ہو جائے تو اس کے اسلام کی صحت کا حکم دیا ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا السُّكْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُكْرٌ بِطَرِيقٍ مُبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ وَاَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْاِغْمَاءِ وَسُكْرٌ بِطَرِيقٍ مَحْظُورٍ وَاَنَّهُ لَا يُنَافِي الْخِطَابَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى فَلَا يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْاَهْلِيَّةِ وَتَلْزَمُهُ اَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُهُ كُلُّهَا اِلَّا الرِّدَّةَ اِسْتِحْسَانًا وَالْاِقْرَارَ بِالْحُدُودِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ السَّكْرَانَ لَا يَكَادُ يَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ فَاُقِيمَ السُّكْرُ مَقَامَ الرُّجُوعِ فَيَعْمَلُ فِيمَا يَحْتَمِلُ الرُّجُوعَ

ترجمہ اور بہرحال سکر اس کی دو قسمیں ہیں ایک سکر بطریق مباح جیسے دوا پینا اور مکرہ کا پینا اور مضطر کا، اور یہ قسم اغماء کے درجہ میں ہے اور دوسرا سکر بطریق ممنوع ہے اور یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے ارشاد باری ہے یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری تو سکر اہلیت میں سے کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے علاوہ ردۃ کے استحسانا اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اس لئے کہ سکران کو کسی بات پر قرار نہیں رہے گا تو نشہ رجوع کے قائم مقام کر دیا جائے گا تو سکر مؤثر ہوگا ان امور میں جو رجوع کا احتمال رکھتے ہیں۔

سبق نمبر ۹۳

عوارض مکتسبہ میں سے ایک عارض ہزل ہے (مذاق) جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی، بالفاظ دیگر ہزل جد کی ضد ہے جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا مجازی معنی کا ارادہ کرنے کو بہرحال ہزل کے اندر حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ اور حکم سے رضا نہیں ہوتی لیکن مباشرت سے رضامندی ظاہر ہے لہذا اگر ہزل کے طور پر کلمات کفر بولے تو اس کی تکفیر ہوگی اسی طرح ہزل کے طور پر مرتد بنا تو اس کی تکفیر کی جائیگی۔

ہزل بالکل ایسا ہے جیسے بیع میں خیار شرط کہ اس کی وجہ سے مباشرت سے رضا ظاہر ہے لیکن ابھی حکم کا اختیار اور رضا بالحکم متحقق نہیں ہے۔ لہذا جن امور کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہوسکتا ہے اور جن کا مدار رضا پر نہیں ہے ان میں ہزل غیر مؤثر ہوگا تو طلاق وعتاق کا مدار رضا پر نہیں ہے البتہ بیع و اجارہ وغیرہ کا مدار رضا پر ہے اور ہزل جن امور میں پایا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں انشاءات، اخبارات، اعتقادات پھر اول کی دو قسمیں ہیں جن میں احتمال نقض نہ ہو اور جن میں احتمال نقض ہو، اول جیسے طلاق وعتاق اور ثانی جیسے بیع و اجارہ۔ اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں ما یحتمل الفسخ اور مالا یحتمل الفسخ۔ اور اعتقادات کی دو قسمیں ہیں اعتقاد فی الردۃ اور اعتقاد فی الاسلام۔

پھر نوع اول کی قسم اول کی بھی تین قسمیں ہیں ہزل باصل العقد، ہزل بقدر العوض، ہزل بجنس العوض، پھر ان میں سے ہر ایک کی چار چار صورتیں ہیں۔ بعد مواضعت دونوں کا اعراض پر اتفاق ہو جائے یا مواضعت پر اتفاق ہو جائے یا دونوں خالی الذہن ہوں یا دونوں میں اس باب میں اختلاف ہو جائے لہذا اگر دونوں نے یہ طے کیا تھا کہ ہمارے درمیان بیع نہ ہوگی لیکن لوگوں کے سامنے بیع ظاہر کریں گے لہذا انہوں نے ایسا کیا پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد دونوں اتفاق کرلیں کہ ہماری یہ سب گفتگو اور ایجاب و قبول سابقہ طے شدہ مذاق پر محمول ہے تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ جانبین سے ثمن اور مبیع پر قبضہ ہوچکا ہو کیونکہ مذاق کی وجہ سے حکم بیع ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی لہذا اگر مبیع غلام ہو اور مشتری نے اس پر قبضہ کے بعد اس کو آزاد کردیا ہو تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا جیسے اگر بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیار ہو تو ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ دونوں بیع کو نافذ نہ کریں اسی طرح یہاں بھی ہوگا البتہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں نافذ کردیں یعنی احتمال جواز ہے اور جیسے اگر عاقدین اپنے لئے شرط خیار ہمیشہ کے لئے لگائیں تو بیع فاسد ہوتی ہے لیکن اس میں جواز بھی ہوسکتا ہے اور عاقدین میں سے کسی کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی طرح ہزل کی صورت مذکورہ میں ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بیع کی اجازت دیدی یعنی اعراض پر اتفاق کرلیا تو بیع صحیح ہو جائے گی اور اگر ایک نے توڑا اور دوسرے نے نہیں توڑا تو ناقض کے قول کا اعتبار کرتے ہوئے فسخ بیع کا حکم ہوگا کیونکہ

توڑنے کی ولایت دونوں کو حاصل ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ کو خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ تین دن کے اندر دونوں اس کی اجازت دیں تو یہ ہزل باصل العقد کا بیان ہے اور اگر اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو کہ بیع تو ہوگی لیکن ہزل صرف مقدار ثمن میں ہے یعنی یہ طے کیا کہ اصل ثمن ہزار درہم ہے لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار یا سو دینار بولیں گے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہزل باطل ہے اور تسمیہ معتبر ہے لہذا دو ہزار بولنے کی صورت میں دو ہزار اور سو دینار بولنے کی صورت میں سو دینار کو ثمن قرار دیا جائے گا۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں تو ثمن ہزار ہوگا اور دوسری میں سو دینار انہوں نے کہا کہ پہلی صورت میں اتحاد جنس ہے اور ثانی میں اختلاف جنس ہے لہذا اصل عقد میں جد اختیار کرتے ہوئے پہلی صورت میں ثمن کے مسئلہ میں مواضعت پر عمل ممکن ہے البتہ دوسری صورت میں ممکن نہیں کیونکہ جنس مختلف ہے ۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں اصل اور وصف میں تعارض ہے یعنی اصل میں جد ہے اور وصف میں ہزل ہے تو اگر وصف کا اعتبار کرتے ہیں تو یہ شرط فاسد بنکر اصل عقد کو فاسد کر دے گا۔ اس لئے ہم نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور اس کو فساد سے بچاتے ہوئے تسمیہ فی الاصل کا اعتبار کیا ہے اور ہزل کو باطل قرار دیا ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا الهزل فتفسيره اللَّعب وهو ان يُراد بالشئ غيرُ ما وضع له فلا ينافي الرضاء بالمباشرة ولهذا يكفر بالردة هازلا لكنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض لخيار المتبايعين وكما اذا شرط الخيار لهما ابدًا فان نقض احدهما انتقض وان اجازا جاز لكن عند ابي حنيفة يجب ان يكون مقدَّرا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالفي درهم وعلى البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة رح وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني لامكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول دون الثاني وابو حنيفة يقول بانهما جادّان في اصل العقد والعمل بالمواضعة في البدل يجعله شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع فكان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما

ترجمہ :۔ اور بہرحال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے (ضد جد) اور ہزل اصطلاح میں یہ ہے کہ شئی

اس کا غیر موضوع لہ مراد لیا جائے تو ہزل مباشرت سے رضا کے منافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہازل ہونے طریقہ پر ردّت کیے ہوئے کافر ہو جائیگا لیکن ہزل اختیار حکم اور حکم سے رضا کے منافی ہے جیسے بیع میں شرط خیار کے درجہ میں تو ہزل موثر ہوگا ان امور میں جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ پس جب ان دونوں نے اتفاق کیا اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر تو بیع بطور فاسد منعقد ہوگی جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے جیسے ایک دم عاقدین کا خیار اور جیسے عاقدین کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو پس جب ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑ دیا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت دیدی تو بیع جائز ہوگی لیکن ابو حنیفہ رہ کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو اور اگر دونوں نے مواضعت کی (یہ بات طے کرلی) دو ہزار درہم کے بدلہ بیع پر یا سو دینار کے بدلہ بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ہزار درہم ہوگا تو ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں ابو حنیفہ رہ کے نزدیک اور صاحبین رہ نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ہزار درہم کے بدلہ اور دوسری صورت میں سو دینار کے بدلہ بیع صحیح ہے ثمن کے اندر مواضعت پر عمل ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے اندر جد کے ساتھ پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں نے اصل عقد کے اندر جد کے طریقہ کو اپنایا ہے اور بدل (ثمن) کے اندر مواضعت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرط فاسد بنا دے گا تو بیع فاسد ہو جائیگی تو اس پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) کے اندر مواضعتین کے متعارض ہونے کے وقت۔

تشریح مصنف نے بہت اجمال سے کام لیا ہے ہر قسم کی تفصیل نور الانوار میں دیکھا ہے۔ ولو تواضعا علی البیع بالفی الخ یہ مقدار عوض اور جنس عوض میں ہزل کا بیان ہے۔ حضرات صاحبین نے الف والی صورت میں دونوں مواضعتوں پر عمل کیا ہے کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے یعنی الفان کے اندر جو الف ہے اس پر عقد منعقد ہوا ہے اور دوسرا الف باطل ہوگیا کیونکہ وہ غیر مطالب ہے کیونکہ دونوں کا ہزل پر اتفاق ہے اور بعد دل کی طرف سے جس شرط کا کوئی مطالب نہ ہو وہ مفسد عقد نہیں ہوتی۔

اور دینار کی صورت میں دونوں مواضعتوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اصل عقد میں جد پر مواضعت صحت عقد کا مقتضی ہے اور جنس ثمن میں ہزل پر مواضعت عقد بیع کے ثمن سے خالی ہونے کو مقتضی ہے اس لئے عقد میں سو دینار مذکور رہا مگر وہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں اور جو الف مراد ہے وہ عقد میں مذکور نہیں اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا مفسد بیع ہے تو دونوں مواضعتوں میں سے ایک کا ترک ضروری ہوا لہذا جد کی مواضعت کو ترجیح دے دی گئی اور سو دینار واجب ہو گئے۔

سبق نمبر ۹۴

اگر مرد و عورت نے مقدار مہر میں ہزل کیا یعنی یہ طے کیا کہ مہر حقیقت میں ہزار درہم ہوگا لیکن لوگوں کے سامنے ہم دو ہزار سے نکاح کریں گے۔

لہذا کیا تو اب اگر وہ دونوں مذاق کو لغو نظر انداز کرنے پر اتفاق کرلیں تو یہ اتفاق مہر دو ہزار ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق سے دونوں کو اعراض کا حق حاصل ہے اور اگر دونوں نے سابق مذاق پر باقی رہنے کا اتفاق کیا تو بالاتفاق ایک ہزار مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ دو ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا اور بیع اور نکاح میں وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ثمن قرار دیا جائے تو زائد ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہوگی اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا۔

اور اگر مذاق جنس مہر میں ہو مثلاً دونوں بطور مذاق سے لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حقیقت میں مہر دراہم ہوں تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں اتفاق کرلیں تو مسمی مہر قرار دیا جائے گا اور اگر دونوں بنا بر ہزل پر اتفاق کرلیں یا خالی الذہن ہوں کہ دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بنی ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان سب صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا انہوں نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوا کرتا ہے لہذا مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر ثمن کے صحیح ہی نہیں ہوتی (اور اس میں مزید تفصیلات ہیں جو اس مختصر کے مناسب نہیں ہیں) اور اگر کسی مرد و عورت کا اصل عقد نکاح میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے ہم مذاقاً تم سے نکاح کروں گا اور اصل میں ہمارے درمیان نکاح نہیں ہوگا تو یہ عقد لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اثر نہ ہوگا خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کر کے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظر انداز کر دیا تھا یا ہم بوقت عقد خالی الذہن تھے اور خواہ مذاق پر بنا ہونے یا نہ ہونے میں باہم اختلاف ہو جائے اور جیسے یہ حکم نکاح کا ہے یہی طلاق و عتاق کا ہے اور قصاص کو معاف کرنے اور نذر ماننے اور یمین کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سنجیدگی سے انجام دینا تو سنجیدگی ہے ہی ان کا مذاق بھی سنجیدگی پر محمول ہے۔ اور وہ یہ ہیں نکاح، طلاق اور یمین۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہازل سبب سے اور اس کے حکم سے تو راضی ہے البتہ سبب کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان میں رضا درکار نہیں بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے کیونکہ یہ معاملے ایسے ہیں جن میں نہ احتمال رد ہے نہ اقالہ اور نہ فسخ۔ ورنہ یہ معاملے محض اسباب سے مؤثر ہوتے ہیں۔ یہی تو وجہ ہے کہ ان معاملات میں خیار شرط نہیں ہوتا کیونکہ خیار شرط تو بعد انعقاد سبب حکم کی تاخیر کے لئے موضوع ہے اور ان میں احتمال تاخیر ہے ہی نہیں۔

اور اگر مذاق ایسے عقد میں ہو جس میں مال مقصود کی حیثیت سے ہو جیسے خلع اور عتق بشرط ادائے مال اور قتل عمد میں مصالحت بر مال تو ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر تسمیہ

کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب قصداً مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے تو اگر مذاق کرنے والوں نے اصل عقد کے بارے میں مذاق کیا یعنی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کریں گے اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا اور تصرف کی بنا مذاق پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو اور بعد عقد تو صاحبین رح کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معاملۂ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ ان کے نزدیک خلع میں خیار شرط کا احتمال نہیں ہے ۔

لہٰذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں خیار شرط ہو تب بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی اور خیار باطل ہوگا تو جب خلع میں ان کے نزدیک خیار شرط کا احتمال نہیں تو خلع میں مذاق بھی باطل ہوگا کیونکہ عدم رضا میں مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے ۔ امام محمد رح نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے ۔

اگرچہ مال فی نفسہ محتمل فسخ ہے مگر اصل یہاں طلاق ہے تو جب اس کے اندر احتمال فسخ نہیں ہے تو تابع کے اندر بھی تابع ہونے کی حیثیت سے احتمال فسخ نہ ہوگا ۔

اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب بیع کے درجہ میں ہے لہٰذا عورت کی جانب میں خیار شرط بھی جائز ہوگا لہٰذا انہوں نے فرمایا کہ طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار پر موقوف ہے اگر وہ اختیار کرلے تو مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں خواہ یہ مذاق صرف تصرف میں ہو یا قدر مال میں ہو یا جنس مال میں ہو تو جب ان کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب میں خیار شرط جائز ہے اور مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے تو ان کے نزدیک مذاق میں بھی یہی حکم ہوگا بس اتنا فرق ہے کہ خیار شرط میں تین دن متعین ہیں اور مذاق میں تین دن متعین نہیں بلکہ اگر تین دن کے بعد بھی اس نے اختیار کیا تو عقد واقع ہوگا اور مال لازم ہوگا ۔ بقیہ عبارت ملاحظہ فرمائیے ۔

وهذا بخلاف النكاح حيث يجب المال بالإجماع لأن النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فلم يتصل الفساد بالمواضعة ولو ذكروا في النكاح الدنانير وغيرها لأن المهر يجب مع ذلك لأن النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع ولأن الهزل لا يؤثر في أصل النكاح فيبطل الهزل والعقد لازم وكذلك الصدقة والطلاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولأن الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد والتراخي ألا ترى أنه لا يحتمل خيار الشرط وأما ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع أن الطلاق واقع والمال لازم وهذا عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لأن الخيار لا يعمل في الخلع عندهما سواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه يجب المسمى عندهما وصار كأنه لا يحتمل الفسخ تبعا أما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن

کے اختیار پر موقوف ہے۔

پھر مصنفؒ ایک اصول پیش فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ امور جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ، اور امام صاحبؒ کی اصل کے مطابق وہ امور جن میں مال مقصود ہو جائے جیسے خلع وغیرہ یہاں ہزل کی یہ وضاحت ہے کہ اس وقت عمل واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر بنا کرنے پر اتفاق کر لیں تو اب اس کو ہزل شمار کریں گے اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں خالی الذہن تھے یا دونوں میں اختلاف ہو جائے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں اس کو جد پر محمول کریں گے اور اختلاف کی صورت میں جو جد کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہوگا یہ امام صاحبؒ کا فرمان ہے بخلاف صاحبینؒ کے کہ وہ یعنی اصل یہ ہیں کہ ان کے نزدیک طلاق وغیرہ کا یہاں واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک ہزل ہی سراسر باطل ہے۔

اور اگر کسی نے ہزل کے طریقہ پر اقرار کیا ہو تو وہ اقرار ان معاملات کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق و عتاق وغیرہ تو ہزل کی وجہ سے ان معاملات کے متعلق اقرار باطل ہوگا کیونکہ ہزل نے یہ بات واضح کر دی کہ مخبر بہ نا موجود ہے کیونکہ وہ نفس الامر کے خلاف لوگوں کے سامنے بات ظاہر کرتا ہے۔ اور اقرار مخبر بہ پر موقوف ہے تو ہزل کے طریقہ پر مخبر بہ کا اثبات نہ ہوگا۔

لہٰذا اگر کسی نے طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت سے شفعہ سے دست برداری دے دی اور یہ کام اس نے بطریق ہزل کیا تو یہاں اس کا دست بردار ہونا باطل ہوگا اور وہ بدستور شفیع رہے گا یعنی اس کی تسلیم غیر معتبر ہوگی لہٰذا اس کو شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا اس لئے کہ ما قبل میں یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور اتفاق ہے کہ تسلیم خیار شرط سے بھی باطل ہو جاتی ہے لہٰذا ہزل سے بھی باطل ہو جائے گی اور اسی طرح اگر مقروض کو بطریق ہزل قرضہ سے بری کر دیا تو ابراء باطل ہے اور قرض بدستور برقرار رہے۔

اور اگر بطریق ہزل کسی کافر نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے اپنے دین سے برأت کر دی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم جاری کیا جائے جیسے اگر کسی کافر پر جبر کیا گیا ہو اور اس نے حالت اکراہ میں کلمۂ اسلام کا تلفظ کیا ہو تو یہاں بھی اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے اس لئے کہ ایمان لائق انتشار ہے اور وہ انشاء ہے جس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں ہے۔ اور اہلیت کے عوارض کسبی میں سے ایک عارض سفاہت ہے اور سفاہت باعتبار لغت خفت اور بے توقی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگر وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی انفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بے جا مال خرچ کرنا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سفیہ محجور عن التصرف نہیں ہوگا خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا جیسے نکاح و عتاق یا ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع و اجارہ کیونکہ عاقل بالغ ہو

کا تصرف سے رد کردیا۔ امام صاحب کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے اور جو تصرفات مذاق سے باطل نہیں ہوتے ان میں صاحبین کے نزدیک یہی حکم ہے لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر مجور قرار دیا جائیگا جیسے صبی اور مجنون کا حکم ہے لہذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع و اجارہ و ہبہ اور وہ دوسرے تصرفات جن میں احتمال فسخ ہے صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو مجور قرار نہ دیا جائے تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بنا جائے گا۔ اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

بہرحال اس کو مجور کیوں نہیں قرار دیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ سفاہت جنون وغیرہ کی طرح امر سماوی نہیں ہے بلکہ یہ تو امر کسبی ہے بلکہ یہ تو معصیت ہے گویا کہ یہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے اس امر کے فساد کو اور اس کی قباحت کے جاننے کے باوجود اس امر پر عمل کرکے عقل کی دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے تو یہ مستحق نظر و شفقت اور مستحق رحم و کرم نہیں ہے اس لئے اس کو مجور علیہ قرار نہیں دیا گیا ہے۔

سوال:۔ جب یہی بات ہے کہ یہ مستحق نظر و شفقت نہیں ہے سفیہ مبذر سے ۲۵ سال تک اس کا مال کیوں روکا گیا ہے اور اسکے حوالے کیوں نہیں کیا گیا ہے؟

جواب:۔ اس کا ثبوت قرآن سے ثابت ہے فرمان باری ہے وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا۔ پھر یہ حکم یا تو بطور عقوبت ہے یا یہ خلاف قیاس ہے بہرحال یہ حکم ان دونوں طریقوں میں سے خواہ جس طریقہ پر ہوا ہے اوپر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مقیس علیہ خلاف قیاس ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وكذلك هذا في نظائره لا شرائه. إنما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل إذا اتفقا على البناء أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدعيه في قول أبي حنيفة رح خلافا لهما وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمله لأن الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطله الهزل لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك إبراء الغريم وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي وأما السفه فلا يخل بالأهلية ولا يمنع شيئا من أحكام الشرع ولا يوجب الحجر أصلا عند أبي حنيفة رح وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل لأنه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر ومنع المال عن السفيه المبذر في أول البلوغ ثبت بالنص إما عقوبة عليه أو غير

معقول المعنی فلا یحتمل المقایسۃ

ترجمہ اور ایسے ہی ہے یہ (حکم) و اختلاف، اس کے نظائر میں بھی مواضعت پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جن میں ہزل موثر ہے جبکہ عاقدین ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کر لیں۔ بہرحال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستحضر نہیں تھا (خالی الذہن تھے) یا دونوں اختلاف کریں تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابو حنیفہ رح کے قول کے مطابق بخلاف صاحبین رح کے بہرحال اقرار پس ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے اس لئے کہ ہزل دلالت کرتا ہے مخبر بہ کے نہ ہونے پر اور ایسے ہی طلب مواثبہ اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کہ اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے اس لئے کہ یہ (تسلیم شفعہ) ان ساقطات کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتے ہیں اور ایسے ہی قرضخواہ کا قرض سے بری کر دینا ہے ۔

اور بہرحال جب اس نے کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے ہزل کے طور پر اپنے دین سے براءت ظاہر کر دی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہے مکرہ کے مثل اس لئے کہ ایمان ایسا انشاء ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ۔

اور بہرحال سفاہت تو وہ اہلیت کے اندر خلل نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ سفہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے غیر کے نزدیک ان معاملات میں جن کو ہزل باطل نہیں کرتا اس لئے کہ سفہ عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے ہوا کے غلبہ ہونے کے سبب سے تو سفہ شفقت کا سبب نہیں ہے اور اول بلوغ میں سفیہ بالغ سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا یہ غیر معقول المعنی ہے تو یہ مقایست کا احتمال نہیں رکھتا (یعنی یہ اس قابل نہیں کہ اس پر دوسرے کو قیاس کر لیا جائے)

سبق نمبر ۹۶

عوارض مکتسبہ میں سے ایک خطاء ہے خطاء لغۃً صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحاً قصد و ارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہو جانے کو خطاء کہتے ہیں ۔ اور خطاء حق اللہ ساقط ہونے کے بارے میں قابل عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد خطاء واقع ہو جائے چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور سزا اور عقوبت کے سلسلہ میں خطاء شبہ کا فائدہ دے گی حتی کہ خاطی نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد و قصاص کی گرفت میں آتا ہے ۔ لہذا اگر شب زفاف میں غلطی سے کوئی دوسری عورت مرد کے پاس بھیج دی گئی تو خطاء اس زنا کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی اور اگر خطاء کسی کو قتل کر دیا تو قصاص واجب نہ ہوگا ۔

یعنی حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطاء کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا چنانچہ حقوق العباد میں تعدی کرنے
کی وجہ سے اس پر تاوان واجب ہوگا اور خطاءً قتل کی صورت میں اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ
ترک احتیاط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ اس کی کوتاہی ضرور ہے لہٰذا کفارہ اس پر اور دیت اس کے عاقلہ پر واجب
ہوگی اور خاطی کی طلاق واقع ہوگی اور اس کی بیع بھی ایسے ہی منعقد ہوگی جیسے مکرہ کی بیع منعقد ہوتی ہے۔

اور انہیں عوارض میں سے ایک سفر ہے جو تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر کی وجہ سے چار رکعت
والی نمازوں میں قصر ہوگا اور روزہ کی تاخیر کی اجازت ہوگی۔ لیکن مرض اور سفر میں فرق ہے کیونکہ مرض اختیار
اختیاری امور میں سے نہیں اور سفر اختیاری چیز ہے نیز سفر لازمی طور پر داعی الی الافطار نہیں ہے بخلاف مرض کے لہٰذا
سفر اور مرض میں فرق ہوا لہٰذا جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی یا مقیم ہے۔ اور
روزہ کی نیت ہے اور پھر سفر کیا تو دونوں صورتوں میں افطار درست نہیں بلکہ افطار کی وجہ سے گنہگار
ہوگا لیکن چونکہ نفس سفر جو مبیح افطار ہے وہ موجود ہے تو اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔
لیکن اگر مقیم رہتے ہوئے افطار کیا اور پھر سفر کیا تو کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر بعد افطار مریض ہوگیا تو کفارہ
واجب نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وأما الخطأ فهو نوع جُعل عذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل إن الخاطئ لا يأثم ولا يؤاخذ بحدٍّ ولا قصاص لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سبباً للجزاء القاصر وهو الكفارة وصحّ طلاقه عندنا ويجب أن ينعقد بيعه كبيع المكره وأما السفر فهو من أسباب التخفيف يؤثر في قصر ذوات الأربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجباً ضرورة لازمة قيل إنه إذا أصبح صائماً وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو أفطر كان قيام السفر المبيح شبهة في إيجاب الكفارة ولو أفطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما إذا مرض لما قلنا

ترجمہ: اور بہرحال خطاء پس وہ ایک ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ
کا حق ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور جس کو
عقوبت کے دور کرنے میں شبہ قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے خطاء کار نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد
اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطاء تقصیر کی ایک قسم سے منفک نہیں ہے ایسی تقصیر جو جزاء قاصر کا سبب
بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ (جزاء قاصر) کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق
صحیح ہے اور ضروری ہے کہ خاطی کی بیع منعقد ہو جائے جیسے مکرہ کی بیع اور بہرحال سفر تو وہ تخفیف

بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے اور اکراہ بھی کامل ہو اباحت اور رخصت کے درمیان یہ فرق ہے کہ رخصت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا بلکہ محض گناہ ساقط ہو جاتا ہے اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اور اباحت کے یہ معنی ہیں کہ فعل کی حرمت ہی سرے سے ختم ہو جائے۔

بہرحال اکراہ کی صورت میں ان افعال کا جن پر مجبور کیا گیا ہے فرض و حرام رخصت و مباح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تکلیفات شرعیہ کا مخاطب و مکلف ہے۔ اگر مرد پر زنا کے متعلق جبر کیا جائے یعنی اکراہ کامل تو فعل زنا اب بھی حرام ہے اور اگر عورت پر جبر کیا جائے تو رخصت ہے اور زبان سے کلمۂ کفر کہنے اور فساد صلوۃ و صوم کے درجہ میں ہے۔

اور وجہ فرق یہ ہے کہ مرد کے فعل میں بچہ کے نسب کا ضیاع لازم آتا ہے کیونکہ زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور عورت سے چونکہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہو سکتا اس لئے اس کے حق میں بچہ کا ضیاع لازم نہیں آتا تو مرد کا فعل قتل کے درجہ میں ہے اور عورت کا فعل قتل کے درجہ میں نہیں ہے تو مرد کے درجہ میں نہیں البتہ اگر یہ تام ہو تو عورت کو زنا پر قدرت دینا جائز نہیں ہے لیکن اگر دیدی تو تنہا رہ گئی اکراہ تام ہو کے اور کرنا شبہ ہو تو اس کے سو رہا ہے خوف۔

تغیر اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اسی وجہ سے اکراہ کی وجہ سے مکرہ کے اقوال و افعال باطل نہ ہوں گے۔ لہذا اس کی طلاق و عتاق و نکاح و قتل اور کسی کا مال ضائع کرنا سب معتبر ہے ہاں اگر کوئی تغیر آ جائے مثلاً اتلاف مال ان دو غلت والدار تو جو حکم غیر مکرہ کا ہے وہی مکرہ کا ہوگا۔

سوال: جب اکراہ کی وجہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا؟

جواب: اکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ اکراہ کامل کی وجہ سے بشرطیکہ عدم مانع فعل کی نسبت بجائے مکرہ کے مکرِہ کی جانب ہو جائے گی، اور کچھ تفصیل۔ اور اکراہ کے تام ہونے کی صورت میں چونکہ رضا مفقود ہے اس لئے وہ افعال فاسد ہوں گے جو احتمال نقض و فسخ رکھتے ہوں اور ان میں رضا درکار ہوتی ہے جیسے بیع و اجارہ لیکن البتہ نکاح و طلاق وغیرہ کہ وہ نہ قابل نقض ہیں اور نہ ان میں رضا درکار ہے زبان سے تکلم کافی ہے اسی وجہ سے یہ معتبر اور صحیح ہوں گے۔

لہذا مکرہ کا اقرار خواہ کسی چیز کے بارے میں ہو خواہ طلاق و نکاح کے بارے میں ہو یا بیع و اجارہ کے خواہ اکراہ کامل ہو یا قاصر یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار کیلئے صدق کی ضرورت ہے اور صدق یہاں معدوم ہے جس کے عدم پر دلیل (اکراہ) موجود ہے۔ اور اگر کسی عورت پر خلع قبول کرنے پر جبر کیا گیا تو چونکہ اس میں دو چیزیں ہیں ایک طلاق اور دوسری مال کا وجوب اول کے لئے رضا درکار نہیں اور ثانی کے لئے رضا درکار ہے۔ لہذا ایسی صورت میں طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال لازم نہ ہوگا اس لئے اکراہ کی وجہ سے عورت نہ سبب (عقد خلع) سے راضی ہے اور نہ حکم (وجوب مال) سے۔ مگر طلاق میں عدم رضا کچھ مخل نہیں البتہ مال میں مخل ہے لہذا بغیر وجوب مال کے طلاق واقع ہوگی۔

جیسے اگر صغیرہ کے شوہر نے صغیرہ کو مال کے عوض طلاق دی اور صغیرہ نے قبول کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا۔

سوال:۔ طلاق کے بارے میں ہزل واکراہ ایک درجہ ہے اور دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو جیسے ہزل میں طلاق اور مال میں انفصال نہیں ہے بالاتفاق کما مر اسی طرح اکراہ کی صورت میں بھی طلاق اور مال میں انفصال نہ ہونا چاہئے؟۔

جواب:۔ ان دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس لئے کہ ہزل کے اندر سبب پر رضا ہوتی ہے اور حکم سے رضا نہیں ہوتی اور اکراہ میں دونوں ہی پر رضا نہیں ہے نہ سبب سے اور نہ حکم سے۔ تو ہزل تو مذکورہ تفصیل کے مطابق خیار شرط کے درجہ میں ہے،

بہرحال اکراہ قاصر کا اثر یہ ہوتا ہے۔ اور اکراہ کامل کی صورت میں فاعل (مکرَہ) آلہ بن جاتا ہے اور فعل کی نسبت مکرِہ کی جانب ہو جاتی ہے، اور مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ شمار کر لیا جاتا ہے اسی لئے قصاص وغیرہ مکرِہ پر واجب ہوگا لہٰذا اگر اکراہ کامل کی صورت میں مکرَہ نے کسی کو قتل کر دیا تو اس کا قاتل مکرِہ ہوگا اور قصاص مکرِہ پر واجب ہوگا اور اختیار اگرچہ مکرَہ کے اندر بھی موجود ہے مگر یہ اختیار فاسد ہے اختیار صحیح کے مقابلہ میں جس کا کوئی شمار نہ ہوگا لیکن اگر وہ اکراہ ایسے معاملات میں ہو کہ وہاں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار نہیں کر سکتے تو پھر مجبوری ہے اور بربنائے مجبوری فعل اختیاری فاعل ہی کی طرف منسوب کرنا پڑے گا جیسے کھانا اور وطی کرنا اور اقوال چونکہ دوسرے کی زبان سے بولا نہیں جا سکتا اور دوسرے کے ذکر سے وطی نہیں کر سکتا اور دوسرے کے منہ سے کھا نہیں سکتا۔

اور جو فعل ایسا ہو کہ ذات فعل کے لحاظ سے اس میں احتمال ہے کہ اس میں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار کیا جائے لیکن محل کے لحاظ سے اس میں اس کا احتمال نہیں ہے کہ مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار کیا جائے تو اس کو بھی قسم ثانی میں شمار کیا جائے گا اور مباشرت کو اصل قرار دیا جائے گا اور اس کو مکرِہ کا آلہ شمار نہیں کیا جائے گا جیسے کسی محرم پر جبر کیا گیا کہ وہ شکار کو قتل کرے تو یہ قتل صرف فاعل مباشرت پر مقصور رہے گا کیونکہ مکرِہ کا مقصد یہ ہے کہ اپنے احرام پر جنایت کرے جس میں وہ مکرِہ کا آلہ نہیں بن سکتا ورنہ اگر مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار دیا جائے تو مکرِہ کا احرام بھی جنایت ہو جائے گا اگر وہ محرم ہو اور یہ مکرِہ کے مقصد کے خلاف ہے نیز اس میں اکراہ کو بھی باطل کر دینا ہے اور اکراہ ہی کی وجہ سے فعل مکرِہ کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے اور اکراہ کو اپنے باطل کر دیا تو پھر بھی جنایت محل اول ہی بنا یعنی مکرَہ کا احرام، تو اس سے پہلے ہی سے فاعل ومباشر پر مقصور قرار دیا جائے گا تاکہ لغو اقوال میں اشتغال لازم نہ آئے کیونکہ لوٹ پھیر کر پھر یہی بات سامنے آئے گی۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وأمّا الاكراه فنوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرّضاء ولا يوجب الالجاء والاكراه بجملته لا ينافي الأهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب ألا ترى انه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة ويأثم فيه مرّة ويؤجر اخرى فلا رخصة في القتل والجرح والزنا بعذر الاكراه اصلا ولا حظر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصّلوة والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه الكامل وانما فارق فعلها فعله في الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا اوجب الاكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال جملة الا بدليل غيره على مثال نص الطلاق وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضاء فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرّضاء مثل البيع والاجارة ويبطل الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا والمال يتعدم عند عدم الرّضاء فكانّ المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل لانه يعدم الرضاء بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار على ما مرّ واذا اتصل الاكراه الكامل بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى المكره ولزمه حكمه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطي والاقوال كلها فانه لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره وان يتكلم كذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان بذلك يتبدل بان يجعل آلة مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لصار محل الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول

ترجمہ:- اور بہرحال اکراہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اجبار کو

ثابت کرتا ہے اور دوسرا تو صرف رضا کو معدوم کرتا ہے اور اکراہ اہلیت کو ثابت نہیں کرتا اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے ساقط کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ مکرَہ مبتلیٰ ہے اور ابتلاء خطاب کو متحقق کرتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مکرَہ متردد ہے اس فعل کو انجام دینے میں جس پر اکراہ کیا گیا ہے (فرض وحرام اور اباحت اور رخصت کے درمیان اور اس میں کبھی مکرَہ گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے۔ لہذا قتل اور جرح اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار اور شراب اور خنزیر میں کوئی ممانعت نہیں ہے اور اکراہ کامل میں کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنے کی اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی اور غیر کا مال ضائع کرنے کی اور احرام پر جنایت کرنے کی اور عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے جدا ہے رخصت کے سلسلے میں اس لئے کہ ولد کی نسبت عورت سے کسی حال میں منقطع نہیں ہوتی تو پس عورت کی تمکین قتل کے درجہ میں نہیں ہے بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہ قاصر عورت سے حد دور کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد کی طرف سے تو ان تمام تفاصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام افعال واقوال میں سے کسی شئی کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر کسی ایسی دلیل سے جو اس کو (قول وفعل کو) بدل دے غیر مکرَہ کے فعل کے مثل۔ اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ کامل ہو جائے نسبت کی تبدیلی میں اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو رضا کو فوت کر دینے میں پس اکراہ کی وجہ سے وہ فعل فاسد ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضا پر موقوف ہے جیسے بیع اور اجارہ اور تمام اقارير صحیح نہ ہونگے اس لئے کہ اقارير کی صحت مخبر بہ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے اور مخبر بہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہے اور جبکہ اکراہ متصل ہو جائے خلع کے اندر مال کو قبول کرنے کے ساتھ تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضا کو معدوم کر دیتا ہے اور مال رضا نہ ہونے کے وقت معدوم ہو جاتا ہے تو گویا کہ مال مذکور ہی نہیں ہوا تو طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسے صغیرہ کو مال پر طلاق دینا بخلاف ہزل کے اس لئے کہ ہزل حکم سے رضا کو روکتا ہے نہ کہ سبب سے تو ہزل خیار شرط کے مثل ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ اور جب کہ اکراہ کامل ایسے فعل سے متصل ہو جائے جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ بن سکے جیسے نفس کو تلف کر دینا اور مال کو تلف کر دینا تو فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا اسلئے کہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیار فاسد اختیار صحیح کے مقابلہ میں مثل عدم کے ہے تو مکرَہ عدیم الاختیار کے درجہ میں ہوگیا جو مکرِہ کے لئے آلہ ہے ایسے فعل کے اندر جس میں اس کا احتمال ہو۔

بہر حال ایسے فعل میں جس میں اس کا احتمال نہ ہو تو فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف درست نہ ہوگی تو معارضہ واقع نہ ہوگا اختیار صحیح اور فاسد کے درمیان حکم کی نسبت کے استحقاق کے بارے میں تو فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہوگا اور یہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال اس لئے کہ یہ بات غیر متصور ہے

نہیں کرتا لیکن اس کی وجہ سے رضامندی متحقق ہو جاتی ہے یا اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ان تمام تفصیلات تک جن جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا وہ حروف معانی کا باب ہے ۔

تشریح ۔ وہذا لانہ یعنی اس وجہ سے کہ جہاں تبدیل محل جنایت لازم آتا ہو وہاں فعل مباشر پر مقصور ہوگا مکرِہ کی جانب منسوب نہ ہوگا ۔ ۔ کہ تسلیم مبیع بعد اکراہ کی صورت میں تسلیم صرف مکرَہ پر مقصور ہوگی ورنہ مکرِہ کی جانب تسلیم کے منتقل کرنے سے تبدیل محل لازم آئیگا اور اسوقت تسلیم تتمہ عقد ہونے کے بجائے خالص غصب ہو جائیگی ۔ ۔ وقولنا الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جو فعل ایسا ہو کہ اس میں مکرَہ مکرِہ کا آلہ بن سکے تو اس میں فعل کو مکرِہ کی جانب منسوب کر دیا جاتا ہے تو یہاں بھی فعل ایسا ہی ہے اس لئے مکرِہ کی جانب اس کی نسبت ہونی چاہئے ؟

جواب:۔ اس تسلیم کے تحت میں اتلاف بھی پایا گیا ہے تو وہ اتلاف مکرِہ کی جانب منسوب ہے لہذا اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو مکرَہ کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرِہ سے یوم تسلیم کی قیمت کا ضمان لے اور اگر چاہے مشتری سے ضمان لے ۔

ورنہ اگر اس تسلیم کو محض مکرِہ کا فعل قرار دیدیا جائے تو یہ خالص غصب ہوگا حالانکہ یہاں مشتری کا اعتاق جائز ہے بہرحال اس میں اتلاف اور بیع دونوں حیثیتوں کا لحاظ کیا گیا ہے ۔

ثم ختمنا الخ: یہ زمخشری کی حدیث ہے والذی یقع بہ مبتدا ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے، اور حروف معانی کی صراحت حروف مبانی سے احتراز کے لئے ہے اور حروف کا اطلاق بربنائے تغلیب ہے ورنہ کلمات شرط و ظروف اسماء ہیں نہ کہ حروف ۔

سبق نمبر ۹۹

حقیقت میں حروف معانی کی بحث نحوی بحث ہے مگر چونکہ اس پر فقہ کے کچھ مسائل موقوف ہیں اس لئے حضرات اصولیین اس سے بحث کرتے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ استعمال حروف عطف کا ہوتا ہے اور حروف عطف میں بھی اصل واؤ ہے کیونکہ وہ تمام تقییدات سے پاک ہے اس لئے پہلے اس کا بیان فرماتے ہیں ۔

صاحبین رح کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب کے لئے ہے مگر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مطلق جمع کیلئے نہ اس میں مقارنت ملحوظ ہے اور نہ ترتیب اور عام اہل لغت اور ارباب نحو کا یہی مسلک ہے ۔

سوال:۔ جب امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے ہے تو اس مثال سے اعتراض وارد ہوگا جبکہ کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتک فانت طالق وطالق وطالق اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ وہ غیر مدخول بہا ہے اس سے وہ بائنہ ہو جائیگی

لہٰذا دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گی اس لئے کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے تو مرد کا یہ قول ان نکحتہا فہی طالق "ثلاثا" کے درجہ میں ہو گیا تو صاحبین پر تو کوئی اعتراض نہیں البتہ امام صاحبؒ پر اعتراض ہے کہ جب وہ واؤ کو ترتیب کے لئے نہیں مانتے تو یہ ترتیب یہاں سے انہوں نے کہاں سے لی اور یوں فرمایا کہ اول واقع ہوگی اور ثانی اور ثالث کا محل نہیں رہا۔

جواب: یہاں ترتیب واؤ کا تقاضا نہیں ہے بلکہ ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ شرط مذکور کے ساتھ اصالۃً اول طلاق کا تعلق ہے اور ثانی اور ثالث کا شرط سے تعلق طلاق اول کے واسطہ سے ہے اور واسطہ ذوالواسطہ سے پہلے ہوا ہی کرتا ہے لہٰذا ترتیب مفہوم ہوئی اگر یہ ترتیب واؤ کا مقتضیٰ ہوتا تو اس کا اعتراض بر محل ہوتا۔

سوال: چلئے اس اعتراض سے تو آپ بچ گئے مگر دوسرا اعتراض وارد ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فضولی نے زید کی دو باندیوں کا نکاح خالد سے کر دیا اور فضولی نے یہ نکاح ان دونوں باندیوں کی رضامندی سے کیا تو یہ نکاح زید کی اجازت پر موقوف ہے، ابھی زید نے اجازت نہیں دی تھی کہ وہ ان دونوں باندیوں کو آزاد کرتا ہے اور اتفاق کے لئے یہ الفاظ استعمال کرتا ہے، کہتا ہے
اعتقت ہذہ وہذہ تو جب واؤ جمع کیلئے ہے تو دونوں کا نکاح جائز ہونا چاہئے لیکن یہاں بھی ایسا نہیں بلکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی کا نکاح تو صحیح ہو گیا اور دوسری کا باطل ہے تو یہاں آپ ترتیب کے قائل ہو گئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے نہ مقارنت کے لئے اور نہ ترتیب کیلئے؟

جواب: جب آخر کلام اول کے لئے مغیر ہو تو اول آخر پر موقوف ہوگا اور آخر مغیر ہوگا یعنی باعتبار حکم کے اول سے تو دوسرے کے آزاد ہونے سے پہلے پہلی کے آزاد ہونے کی وجہ سے اول پر اس کا حکم مرتب ہو جائے گا اور یہاں دونوں نکاح موقوف تھے یعنی جب آقا نے اعتقت ہذہ کہا تو اول کا نکاح صحیح ہو گیا اور ابھی دوسرے ہذہ کا تکلم نہیں ہوا تھا کہ ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا کیونکہ وہ باندی ہے اور باندی کی حالت انضمام میں محللات میں سے نہیں ہے بلکہ فقط حالت انفراد میں محللات میں سے ہے تو اس کا تعلق ترتیب سے نہیں بلکہ اس قاعدہ سے ہے۔

سوال: اگر بات یوں ہے تو آپ اس مثال میں دونوں بہنوں کے نکاح کو کیوں باطل قرار دیتے ہو یعنی جبکہ فضولی نے کسی شخص کا نکاح دو بہنوں سے کر دیا اور اس شخص نے اجازت میں یہ الفاظ کہے اجزت ہذہ وہذہ تو دونوں کا نکاح باطل ہے حالانکہ آپ نے جیسے پہلے دو مسئلوں میں ترتیب ثابت کی ہے ایسے ہی یہاں کرنی چاہئے اور اول کے نکاح کو جائز قرار دینا چاہئے؟

جواب: جس طرح استثناء اور شرط صدر کلام کے لئے مغیر ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام یعنی دوسری بہن سے نکاح کرنا اول کے لئے مغیر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو تو اول آخر پر موقوف رہتا ہے لہٰذا یہاں ترتیب ثابت نہیں ہوگی اس لئے کہ دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ جیسے واو عطف مفرد

علی القود کیلئے ہے اسی طرح عطف جملہ علیٰ جملہ کیلئے بھی ہے تو اگر ثانی صورت میں معطوف کلام تام ہو یعنی اس کی خبر موجود ہو تو معطوف اپنی خبر میں مستقل ہونے کی وجہ سے معطوف علیہ کی خبر کا محتاج نہ ہوگا۔ لہٰذا ہذہ طالق وہذہ طالق کے اندر دوسری کو فقط ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ خبر میں شرکت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور جہاں معطوف کلام ناقص ہو تو وہ اپنی تمامیت میں اس جملہ کا محتاج ہوگا جس سے اول تام ہوا تھا۔

لہٰذا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کے اندر ہم نے کہا کہ ثانی طالق اسی شرط پر معلق ہے جس پر اول معلق ہے یعنی اس کی ضرورت نہیں کہ یوں کہا جائے کہ گویا دوسرے طالق پر ان دخلت بطریق تقدیر داخل ہے بلکہ ایک ہی تعلیق ان دونوں کے لیے کافی ہوتا۔

اور جاءنی زیدٌ وعمرٌو میں عمرو سے پہلے اس فعل کو اس لیے مقدر ماننا پڑتا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی حیثیت میں زید اور عمرو دونوں شریک ہو جائیں اور واؤ کسی معنی کے لیے مستقل وضع نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ معنی اور فرد افعال میں اجتماع ہوتا ہے جیسا کہ کلام ہے جس کا اشارہ کتاب میں مذکور ہیں تو آج ان الفاظ وارثات عربی میں ورود ثلاث اسمیں یہاں آزاد کی ہزار کو ادا کرتے ہیں سے ملی اور ادا میں جب ہوگا جملہ عربی اتر آئے۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

باب حروف المعانی

تشتمل على مسائل الفقه تبتنى عليها واكثرها وقوعاً حروف العطف والاصل فيه الواو وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وانما يثبت الترتيب في قوله ان نكحتها فهي طالق وطالق حتى لا يقع به الا واحدة في قول ابي حنيفة رحمه الله خلافاً لصاحبيه رحمهما الله ضرورة ان الثانية تعلقت بالشرط بواسطة الاولى لا بمقتضى الواو وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما الفضولي من رجل انما بطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على آخره اذا لم يكن في آخره ما يغير اوله وعتق الاولى يبطل محلية التوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوجه الفضولي اختين في عقدتين فقال اجزت هذه وهذه حيث بطلتا جميعاً لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة في الخبر وذلك مثل قوله هذه طالق

کیا ہو اس دخلت الدار فانت طالق ثلثاً تو جب عورت ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوگی تو تین طلاق واقع ہوں گی اس طرح انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین کے اندر بھی ہوگا ۔

اور حروف عطف میں ایک لکن ہے جو نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہم کو دور کرنے کیلئے جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما جاءنی زید لکن عمرو اس سے یہ وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہوگا کیونکہ ان دونوں میں غایت درجہ کا اتحاد اور تعلق ہے جیسا کہ تم نے اپنے قول لکن عمرو سے اس کی تلافی کر دی اور لکن اگر مخفف ہو یعنی بغیر تشدید کے تو یہ عاطفہ ہے اور اگر تشدید کے ساتھ ہو تو یہ مشبہ بالفعل ہے جو استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے ۔

بہر حال لکن عطف کیلئے ہے لیکن یہ عطف اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ کلام متسق اور مربوط ہو اور اتساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستانف اور جملہ مبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا جیسے کسی کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور صاحب قبضہ اقرار کرتا ہے کہ یہ زید کا غلام ہے اس پر زید کہتا ہے ما کان لی قط ولکنہ لفلان آخر کہ یہ غلام میرا ہرگز نہیں بلکہ یہ تو فلاں کا ہے یعنی خالد کا تو یہ کلام مربوط ہے اور خالد اس غلام کا مستحق ہو جائے گا ۔ کیونکہ یہاں نفی اثبات سے متصل ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زید نے قائل کے اقرار کی تردید نہیں کی بلکہ اس کے اقرار کی تحویل کی ہے ۔

اسی اتساق وربط کو بتانے کیلئے مصنف نے فرمایا ہے تتحقق النفی بالاثبات یعنی دونوں کے درمیان فصل نہیں کہ اقرار کی بالکلیہ نفی ہو جائے بلکہ یہ کلام واحد ہے اور اقرار کی تحویل ہے ۔ اور اگر کسی عورت کا نکاح فضولی نے سو درہم مہر کے عوض کر دیا تو نکاح اس عورت کی اجازت پر موقوف ہے پس جب اس کو خبر پہنچی تو اس نے کہا لا اجیزہ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین تو یہاں عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ کلام میں اتساق وربط نہیں ہے کیونکہ یہ اس فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے اور اس کو کلام مستانف قرار دیا جائیگا ۔ کیونکہ جب عورت نے اولاً لا اجیز النکاح کہا تو اس وقت اس نے نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں باقی رہی پھر جب اس کے بعد اس نے کہا ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین تو بعینہ اسی نفی منفی کا اثبات لازم آیا ۔ اور اگر عورت یوں کہے لا اجیز النکاح بمائۃ وخمسین تو یہ قول اب اتساق کی مثال ہوگا اس صورت میں اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی مائۃ کی قید کی طرف راجع ہوگی اور اثبات مائۃ وخمسین کی قید کی طرف راجع ہوگا پس اس فعل کی نفی اور بعینہ اسی فعل کا اثبات نہ ہوگا ۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَأَمَّا الفاءُ فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي يقال أبشر فقد أتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبده أدِّ اليَّ الفا فانت حرٌّ انه يعتق في الحال لان العتق دائم فاشبه المتراخي وأَمَّا ثُمَّ فللعطف على سبيل التراخي ثم انه عند ابي حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع كانه مستانف حكما قولا بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فقال ابو حنيفة رحمه الله يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول وقالا يتعلق جملة وينزلن على الترتيب وقد تستعار لمعنى الواو قال الله تعالى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وأمّا بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن الشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما في وسعه وأما لكن فللاستدراك بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكن عمرا غير ان العطف به انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لي قطّ لكن لفلان آخر تعلق النفي بالاثبات حتى استحقه الثاني والا فهو مستانف كالمزوجة بائة تقول لا أُجيزه لكن أُجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ العقد لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام

ترجمہ اور بہرحال فاء پس وہ وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق تو وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے مکان میں اول کے بعد بغیر تراخی کے داخل ہو اور فاء کبھی علل پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو تو وہ تراخی کے معنی میں ہو جاتی ہے کہا جاتا ہے ۔

اَنْتِ حُرَّۃٌ لِانَّکِ اَلْحُرُوْتُ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا اَعْتِقْ اِنِّیْ الغا فانت حر، کہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق دائمی ہے تو عتق تراخی کے مشابہ ہو گیا ۔

اور بہرحال ثم تو وہ تراخی کے طریقہ پر عطف کیلئے ہے پھر ابو حنیفہ رح کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہوگی (یعنی کامل) گویا کہ وہ حکماً کلام مستانف ہے کمال تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے اور صاحبین رح کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ اول فی الحال ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے بعد والی لغو ہوں گی گویا کہ قائل نے اول پر سکوت اختیار کیا اور صاحبین نے فرمایا کہ سب اکٹھی معلق ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی ۔ اور کبھی ثم کو واو کے معنی کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور ارشاد باری ہے ثم کان من الذین آمنوا ۔

اور بہرحال بل تو وہ وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے کہا جاتا ہے جاءنی زید بل عمرو اور امام زفر رح نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جو قبل الدخول اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ لا بل ثنتین کہ جب عورت گھر میں داخل ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف واو کے ذریعہ عطف کرنے کے ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس لئے کہ لفظ بل جب اول کو باطل کرنے کیلئے ہے اور ثانی (مدخول بل) کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضا ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنا ہے لیکن اول کے ابطال کی شرط کے ساتھ اور یہ ابطال قائل کے بس میں نہیں ہے اور اس کے بس میں ثانی کو الگ سے شرط کے ساتھ بیان کرنا ہے تاکہ ثانی بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متصل ہو جائے تو یہ کلام دو یمینوں کے ساتھ قسم کھانے کے درجہ میں ہو جائیگا تو جو قائل کے بس میں ہے وہ ثابت ہوگا ۔

اور بہرحال لکن پس وہ نفی کے بعد استدراک کیلئے ہے کہا جاتا ہے ما جاءنی زید لکن عمرو اور لکن کے ذریعہ اتساق کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جبکہ کلام مربوط ہو جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) کہ یہ میرا ہرگز نہیں ہے یہ تو فلاں کا ہے تو نفی (ما کان لی قط) اثبات (لکنہ لفلان آخر) کے ساتھ متعلق ہے (یعنی مربوط ہے کہ بنا ہے) یہاں تک کہ ثانی اس کا مستحق ہوگا ورنہ پس وہ کلام مستانف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا شوہر نکاح کر دیا گیا ہو وہ کہتی ہے لا اجیزہ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین پس عقد فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے تو کلام مربوط نہیں ہے

سبق نمبر ۱۰۱ حروف عطف میں سے ایک أو ہے جب أو دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو یہ دونوں مذکورمیں سے کسی ایک کو شامل ہوگا ۔

حتی کی اصل وضع یہ ہے کہ یہ غایت کیلئے مستعمل ہو لہذا عبدی حر ان لم اضربک حتی تصیح کے اندر حتی غایت کے معنی میں ہے یعنی آقا نے کہا اگر میں تجھے اتنا نہ ماروں کہ تو ضرب کی شدت سے چیخنے اور چلانے لگے تو میرا غلام آزاد ہے اور اگر اس نے مضروب کو چلانے سے پہلے ہی چھوڑ دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تحقق غایت سے پہلے ہی وہ ضرب سے باز آگیا۔ لہذا حنث غلام کا شرط پائی گئی ہے اور وہ اتنا نہ مارنا ہے کہ جس سے مضروب چلانے لگے۔

اور جب حتی کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھے اور اس کا مابعد منتہی بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو وہاں حتی غایت کیلئے نہ ہوگا بلکہ مجازات کے لئے ہوگا یعنی ماقبل اور مابعد میں سبب اور مسبب کا تعلق ہو جائے گا جیسے ان لم آتک حتی تغدینی کے اندر کیونکہ ناشتہ کرا دینا اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے بلکہ یہ اتیان کا سبب ہے تو اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے اسکو ناشتہ نہیں کرایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

اور اگر اتیان اور ناشتہ کرانا دونوں متکلم کے فعل ہوں تو یہاں حتی نہ غایت کیلئے ہوگا اور نہ مجازات کے لئے کیونکہ ناشتہ کرانا اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے اور نہ آدمی کا فعل اپنے فعل کی جزا ہوتا ہے تو یہاں نہ تو غایت کے معنی درست رہے اور نہ مجازات کے لہذا یہاں حتی کو عاطفہ کہا جائے گا اور یہ عطف فا کے معنی میں ہوگا اس لئے حتی غایت کیلئے اور فا تعقیب کیلئے ہے اور ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے جیسے ان لم آتک حتی اتغدی عندک کے اندر تو متکلم یہاں اپنی قسم کو پورا کرنے والا جب ہوگا جبکہ اسکی جانب سے اتیان اور تغدیہ کا تحقق ہو۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وأما أَوْ فتدخل بين اسمين أو فعلين فيتناول أحد المذكورين فإن دخلت في الخبر أفضت إلى الشك وإن دخلت في الابتداء والإنشاء أوجبت التخيير ولهذا قلنا في من قال هذا حرٌّ أو هذا أنه لما كان إنشاءً يحتمل الخبر أوجب التخيير على احتمال أنه بيانٌ حتى جعل البيان إنشاءً من وجه وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة ولهذا لو حلف لا يُكلِّمُ فلانًا أو فلانًا يحنث إذا كلَّم أحدَهما ولو قال لا يكلم أحدًا إلا فلانًا أو فلانًا كان له أن يكلِّمهما جميعًا وقد تُجعَلُ بمعنى حتى في نحو قوله والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار حتى لو دَخَلَ الأخيرة قبل الأولى انتهت اليمين لأنه تعذَّر العطفُ لاختلاف الكلامين من نفي وإثبات والغاية صالحة لأن أول الكلام حظر وتحريم ولذلك وجب العمل بمجازه وَأَمَّا حتى فللغاية ولهذا قال محمد في الزيادات فيمن قال عبده حرٌّ إن لم أضربك حتى تصيحَ أنه يحنث إن

ہوگا تو اگر سارے دن کا روزہ نہ رکھے تو اس تعلیق کی وجہ سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ان صمت فی الدہر فعبدی حر
دہر پر واقع ہوگا لہذا اگر کسی نے غروب تک روزہ رکھنے کی نیت کی اور کچھ دیر روزہ رکھ کے بعد افطار کر لیا
تو اس کا غلام آزاد ہو گیا۔ اور جب ان ظرفیت کے معنی متعذر ہو جائیں تو یہ ان مقارنت کے لئے مستعار
لیا جاتا ہے جیسے انت طالق فی دخولک الدار میں، اور دخول دار سے طلاق واقع ہو جائیگی۔

اور حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں، اور حروف شرط میں: اصل ان ہے اور نحاۃ کوفہ کے
نزدیک اذا ظرف اور شرط دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے اور نحاۃ بصرہ
کے نزدیک اذا فقط وقت کیلئے ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے جس پر ہدایہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے
کلام کیا گیا ہے اور دونوں کی تائید میں دو شعر پیش کئے گئے ہیں۔ اور جیسے متی مجازات کیلئے مستعمل ہوتا
ہے لیکن اس کے باوجود وقت کے معنی ختم نہیں ہوتے اسی طرح جب اذا مجازات کیلئے ہو ظرفیت کے معنی تب بھی اس سے ختم نہ
ہوں گے۔ متی مقام استفہام کے علاوہ دوسرے مقامات میں فقط مجازات کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے۔

یعنی متی کا مجازات کیلئے ہونا لازم ہے علاوہ مقام
استفہام کے اور اذا کا مجازات کیلئے ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اذا کا مجازات کیلئے جواز کے درجہ میں ہے تو
جب متی مجازات کیلئے لازم ہے اس کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنی ختم نہیں ہوتے تو وہ اذا جو مجازات
کیلئے لازم بھی نہیں ہے اگر کسی جگہ مجازات کیلئے مستعمل ہو تو اس سے ظرفیت کے معنی ختم نہ ہوں گے۔

اور کل اور ما اور کلما، یہ بھی باب شرط میں داخل ہیں اور من اور ما اور کلما کا شرط کے لئے
ہونا ظاہر سی بات ہے البتہ کل کے اندر کچھ خفا اور پوشیدگی ہے لہذا اس کے بارے میں فرماتے ہیں
کہ کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کل اگرچہ بذات خود فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن جس اسم پر کل
داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط
کیلئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہے لیکن بواسطہ اسم
بھی شمار کیا جائیگا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہو تو اس کا کام یہ ہوگا کہ علی سبیل
الافراد و تفرد کا احاطہ کرے گا اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے جیسے
کل رجل یدخل الحصن فلہ کذا وکذا، تو کل احاطہ علی سبیل الافراد کیلئے ہے اور تمام داخل ہونے والے
اسی انعام کے مستحق ہوں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ومن ذلك حروف الجر فالباء للالصاق ولهذا قلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم
فلان انه يقع على الصدق خاصة وعلى للالزام في قوله علي الف وتستعمل للشرط قال
الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات

الخمسة لأنّ الالصاق يُناسبُ اللزوم ومن للتبعيض ولهذا قال ابوحنيفة رح فيمن قال أعتِقْ من عبيدي من شئتَ عتقه كان له ان يعتقهم إلّا واحدًا بخلاف قوله من شاءَ لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والى لانتهاء الغاية وفي للظرف ويفرّق بين حذفه واثباته فقوله ان صمتُ الدَّهْرَ واقع على الابد وفي الدَّهرِ على السَّاعة وتستعار للمقارنة في نحو قوله انتِ طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف إنْ هو الاصل في هذا الباب وإذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رح وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها بحال والمجازاة بها لازمةٌ في غير موضع الاستفهام وبإذا غيرُ لازمة بل هي في حيّز الجواز ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب وفي كل معنى الشرط ايضًا من حيث انّ الاسم الّذي يتعقبها يوصف بفعلٍ لا محالة ليتم الكلام وهي توجب الاحاطةَ على سبيل الافراد ومعنى الافراد أن يعتبر كل مسمّى بانفراده كأنْ ليس معه غيره

ترجمہ

اور حروف معانی میں سے حرف جر ہیں پس بآر الصاق کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے اس قول میں اِن اخبرتنی بقدوم فلاں کہ یہ خبر صدق پر واقع ہوگی اور علی الزام کیلئے ہے قائل کے قول علی الف کی وجہ سے اور کبھی اس کو شرط کیلئے استعمال کیا جاتا ہے فرمان باری ہے یُبایِعنَک علیٰ اَنْ لایُشرکن باللہ شیئاً ، اور علی مستعار لیا جاتا ہے باء کے معنی میں معاوضات محضہ میں اس لئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے اور من تبعیض کیلئے ہے اسی وجہ سے ابوحنیفہ رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کردے تو اس کو حق ہوگا کہ ان کو آزاد کردے مگر ایک کو بخلاف اس کے قول من شاء ، کے اسلئے کہ قائل نے متصف کردیا ہے ، اس کو اس بعض کو جو کہ جیسی سے مفہوم ہوتا ہے) صفت عامہ کے ساتھ تو اس عموم صفت نے خصوص کو ساقط کردیا (جو من کی وجہ سے مفہوم ہو رہا تھا) اور الیٰ انتہاء غایت کیلئے ہے اور فی ظرف کیلئے ہے اور فرق کیا جاتا ہے اس کے حذف اور اس کے اثبات کے درمیان پس قائل کا قول ، ان صمت الدھر ، ابد پر واقع ہوگا اور فی الدھر تھوڑی دیر پر اور فی مقارنت کے لئے مستعار لی جاتی ہے شوہر کے قول انت طالق فی دخولک الدار کے مثل میں ۔

اور حروف معانی میں سے حروف شرط ہیں اور اس باب میں حرف اِنْ اصل ہے اور اذا وقت اور شرط کی صلاحیت رکھتا ہے برابری کے ساتھ کوفیین کے نزدیک اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور

بصریین کے نزدیک اور متیٰ ما بمعنی اذا کا قول ہے اذا وقت کیلئے ہے اور اذا کو مجازات کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اس سے وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر متیٰ کے مثل اسلئے کہ متیٰ وقت کیلئے ہے وہ کبھی وقت کے معنی سے ساقط نہیں ہوتا اور اس کا مجازات کیلئے ہونا لازم ہے مواضع استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے۔

اور مَن اور ما اور کل اور کلما باب شرط میں داخل ہیں اور کل کے اندر شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لا محالہ فعل سے متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمہ اِنْ احاطہ کو واجب کرتا ہے افراد کے طریقہ پر اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔

تشریح یہ سب نحوی مباحث ہیں مغنی اللبیب میں اس کی تفاصیل موجود ہیں اور اذا، اذ، متیٰ اور ان کی تفصیل ذیریہ جلد ثانی میں موجود ہے، ہم نے مصنف رح کے طرز پر اختصار کو اختیار کیا ہے۔

تمت بالخیر

وصلی اللہ تبارک وتعالیٰ علیٰ
خیر خلقہ محمد وآلہ
واصحابہ
اجمعین

وانا العبد المفتقر الی رحمۃ مولاہ الغنی
محمد یوسف التاؤلوی خادم التدریس فی
الجامعۃ القاسمیۃ دار العلوم دیوبند۔